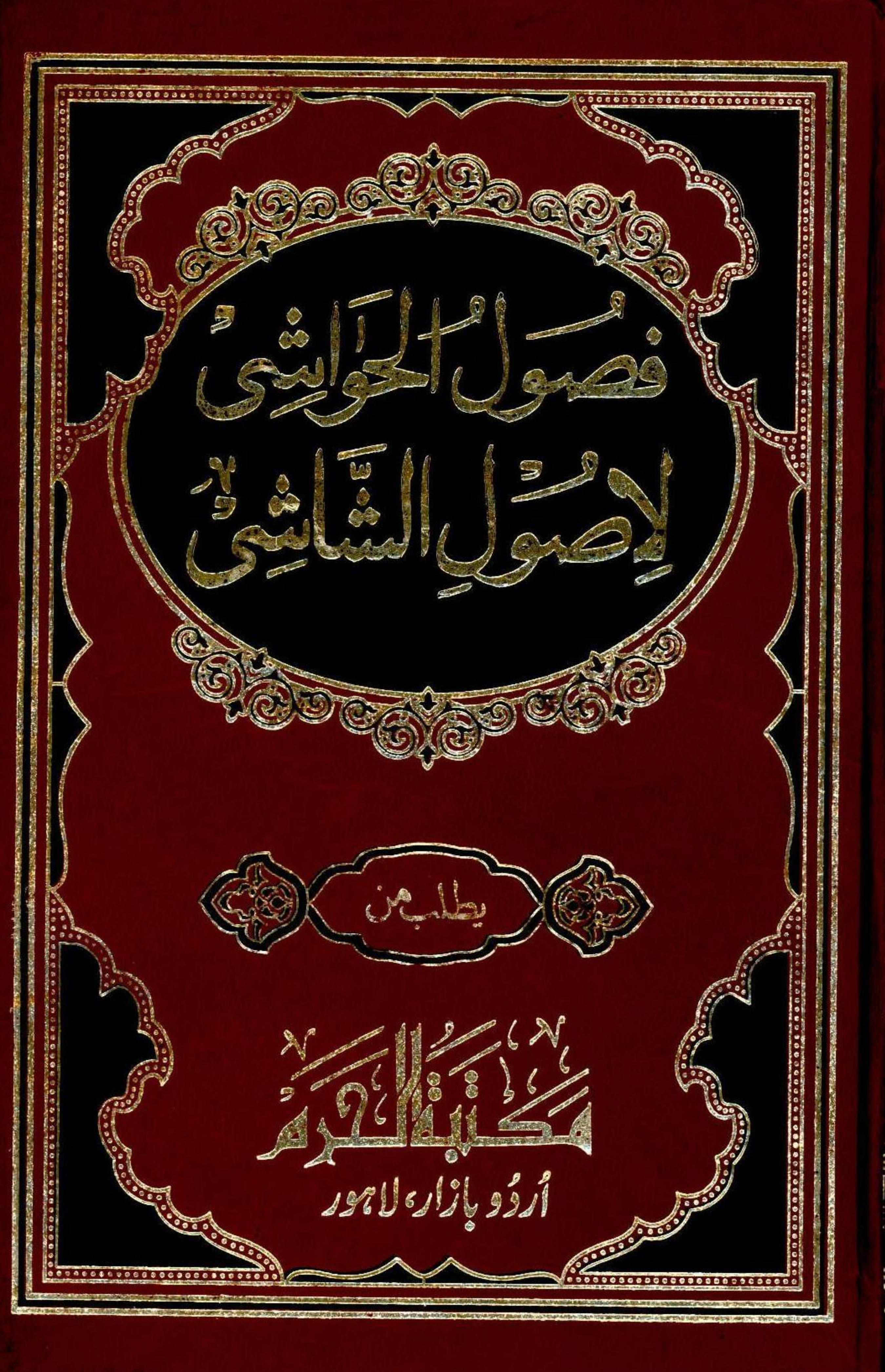
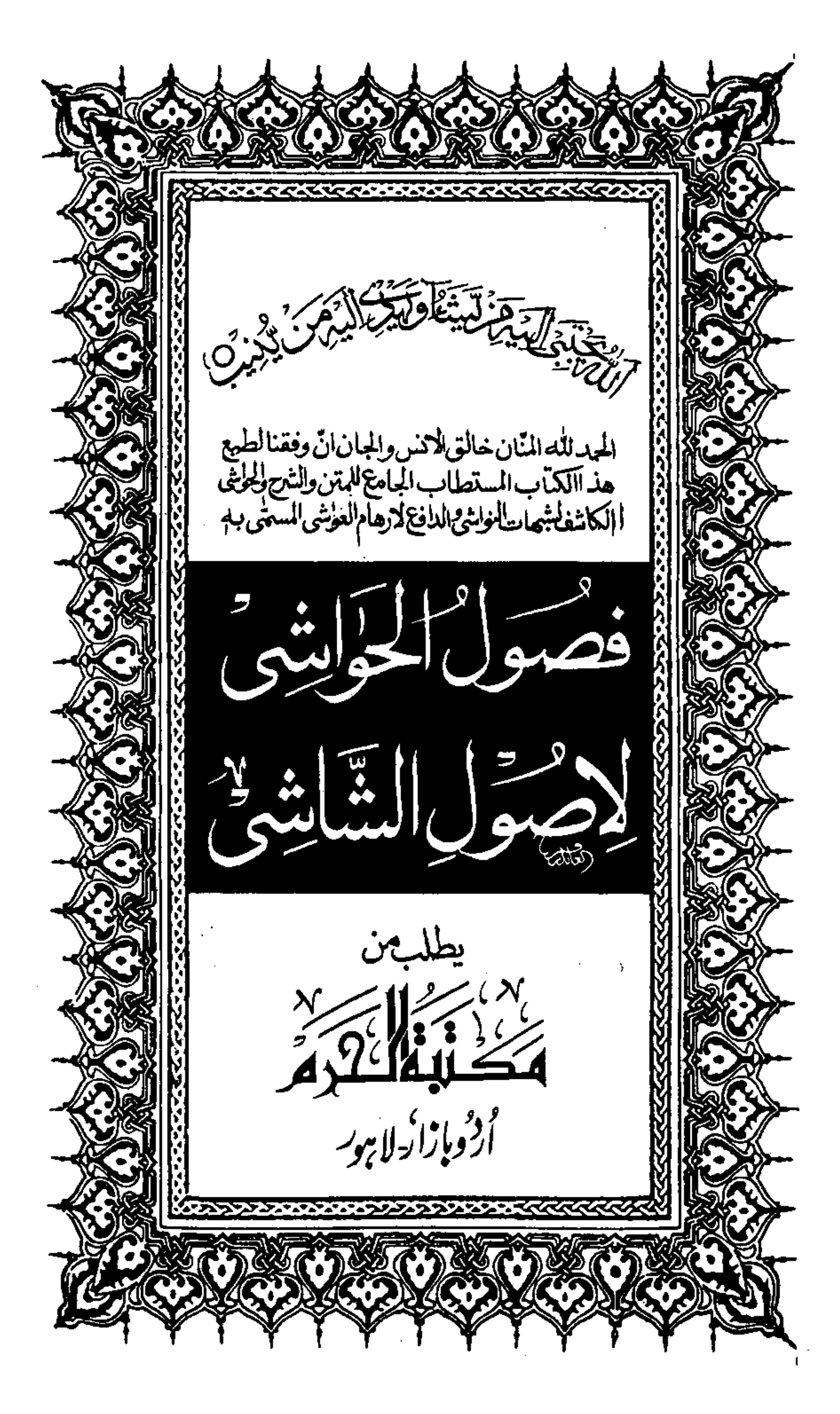
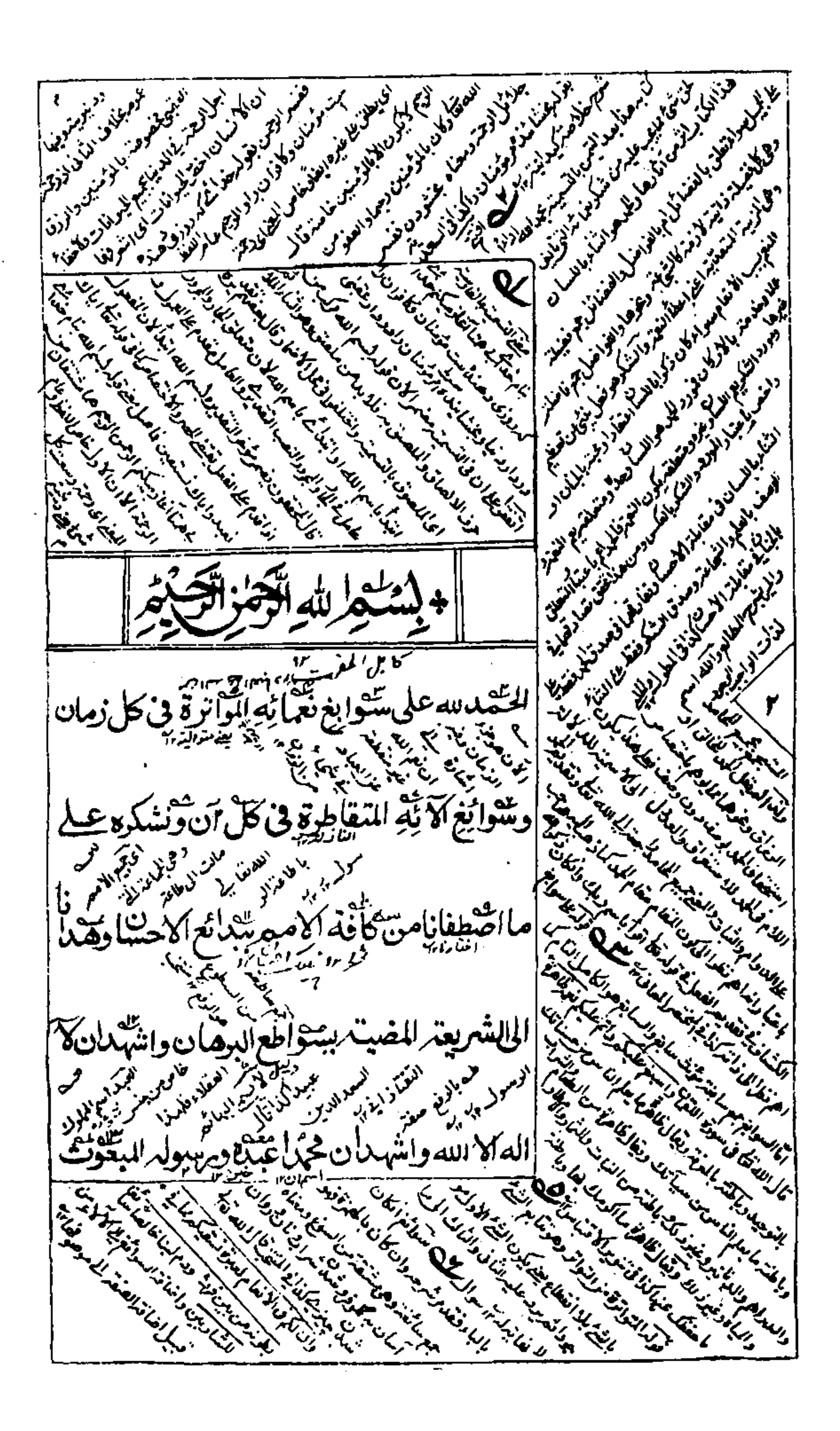
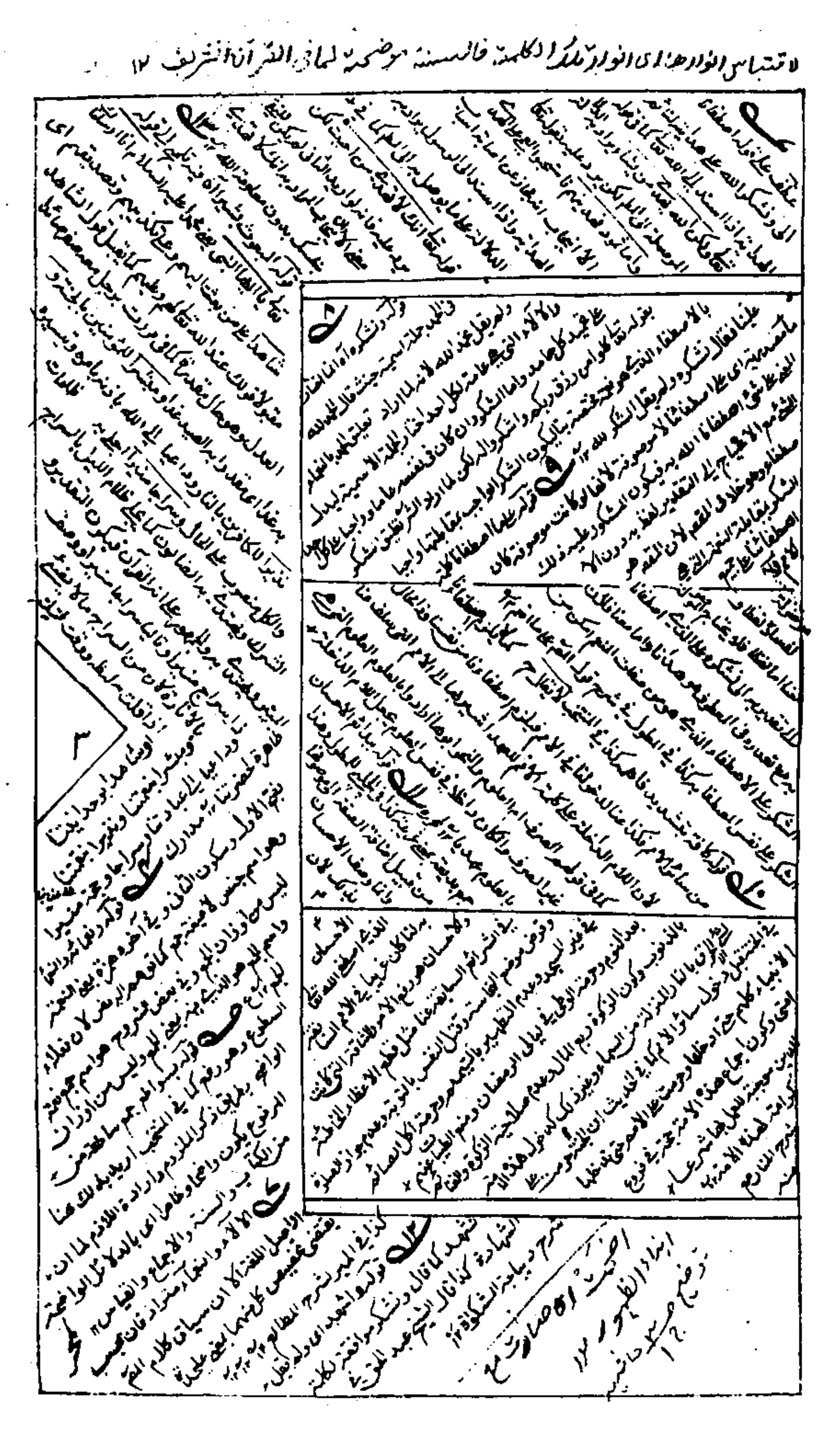

فصول الحواشی
لاصول الشاشی
یطلب من
مکتبۃ الحرم
اردو بازار، لاہور


الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب
الحمد لله المنان خالق الانس والجان ان وفقنا لطبع
هذا الكتاب المستطاب الجامع للمتن والشرح والحواشي
الكاشف لشبهات النواشي والدافع لاوهام الغواشي المسمى به
فصول الحواشي
لاصول الشاشي
يطلب من
مكتبة الحرم
اردو بازار - لاهور



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المواترة في كل زمان وسوائغ آلائه المتقاطرة في كل آن ونشكره على ما اصطفانا من كافة الامم بدائع الاحسان وهدانا الى الشريعة المضية بسواطع البرهان واشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث



بشيراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً

المجلي حنادس الليل البهيم عن مناهج الصراط المستقيم

المنجي غوامس بحر الغواية الى نجات سواحل الهداية

تعطرت الاولى بنسيم اخلاقه وتشرفت الاخرى بعميم

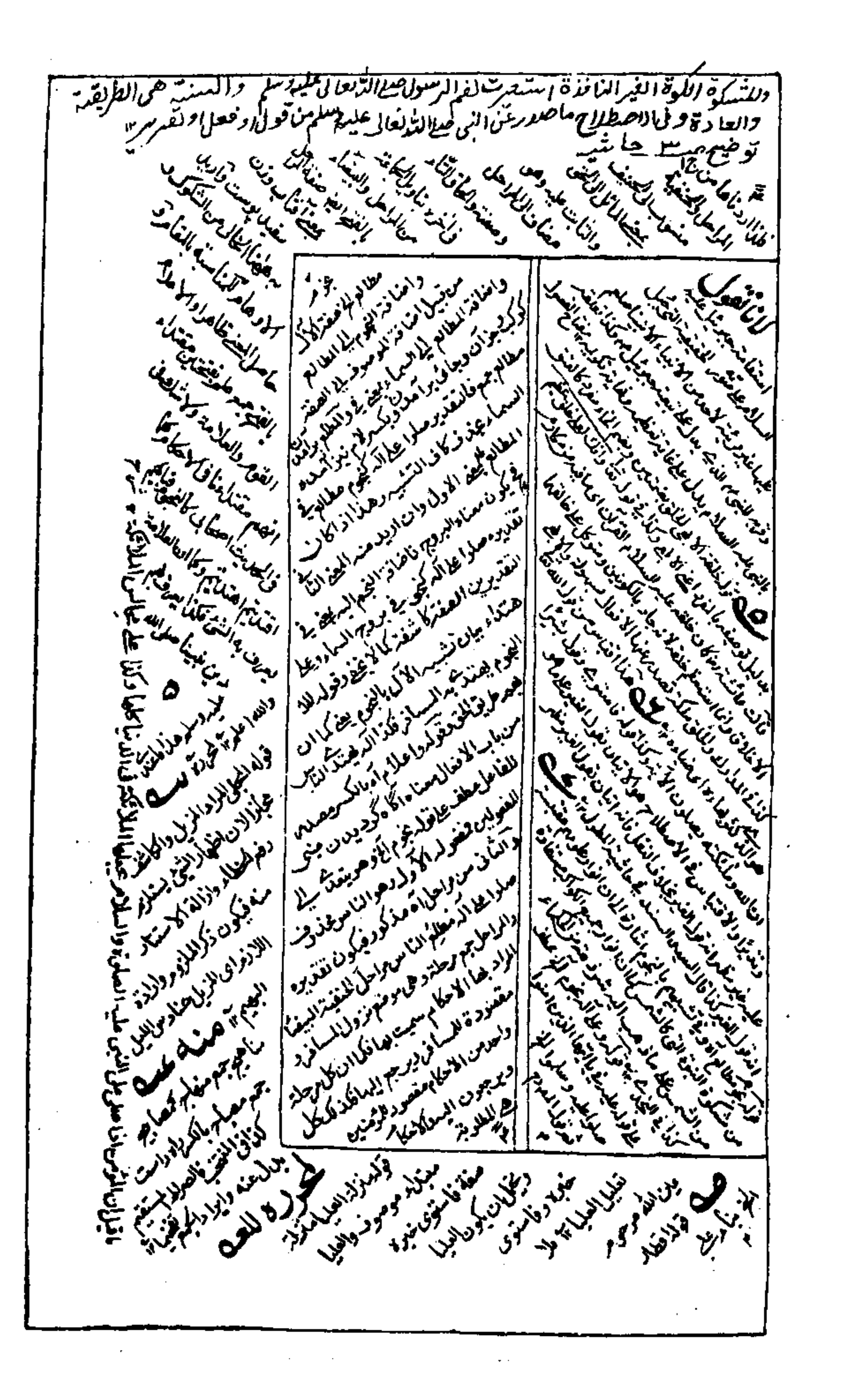
اشفاقه منزلته العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى

ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى خلقه الا

نهى ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين

امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة تضيء باشراقها

اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملاء الاعلى وعلى النجوم



والمشكوة الكوة الغير النافذة استعيرت لفم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والسنة هي الطريقة
والعادة وفي الاصطلاح ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ١٢
توضيح ص ٣ حاشية

مطالع السماء للاهتداء واعلاء مراحل الحنيفية البيضا

وبعد فان اهم مطالب الدينية واعظم معالم اليقينية

علم الفقه والشرائع والاحكام يضيء به الطرق الموصل

الى دار السلام وان الكتب المصنفة في اصول هذا

الفن اكثرها تداولا واقربها تناولا الكتاب المعروف

باصول الشاشي فانه اول مرحلة يلم بها الداخل والثاني

وانها روضة تتنسم ازهارها بلطائف البيان وكريت

اثمارها بطريق التبيان تضيء في غصنها عنادل

العبارات بنكات فصيحة ويهمس في محنتها تحلى الا

والحنيفية من الحنف وهو اعوجاج في الرجل اي ميله فاستعمل في مجرد الميل وخص الحنيف للمائل عن الباطل الى الحق ولذا يطلق على المسلم فالحنيفية هي الملة المائلة عن الاختلال والتاء للمبالغة ١٢

الاستعارات برقاته فسيحة لكنها مع سعة ساحتها و

فسحة راحتها صعب المدارك وتعب المسالك ذلت في

سد بقا السماء جباه الفطن الصائبة وخضعت بمنزلتها

الغراء رقاب الافهام الثاقبة فاختلف الى بعض الخائضين

في غمرات عويصاتها والغائصين في لجات معضلاتها

متمنين ان احل لهم عقود مشكلاتها واجلي حدود مجملاتها

فابتدأت وهنئي اني لست من فرسان هذا المضمار و

وغواص هذا البحار لما رأيت في ذلك بعض المعاذير عن حث

مالي من القلة والطاقة الى اسعاف ماتليه الى من ستبعاهم

وإتمام ما استطيع من مناهم مستعيناً بالله الكريم
ان يذلل صعاب هذا الخطب الجسيم فشرعت ان اقيدها
بحواشي مبرزة لمحاسنها وكاشفة لمعانيها متوكلاً على انعامه
الشامل واكرامه الكامل ان يلهمني ما احتاج اليه في
كشف رموزها والبحث عن كنوزها واختصرت على ما
حاجتهم اليه ماسة ومنفعة عامة فان الرشف انفع و
التطويل اصدع وان غوامض هذا الكتاب وان كانت
ذات شعب وافرة لكن اشكر من بر وقته وسميته بفصول
الحواشي لاصول الشاشي وها انا مشتغل بتوفيق الله الوهاب
وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال الحمد لله
الذي اعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل
قوله تعالى وانتم الاعلون والله معكم ومثل قوله تعالى
من يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى

والكريم كل شئ كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في الدنيا والاخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا الشريف وذكر صفة الكريم لاخراج الكفرة مثل قوله تعالى يايها الكافرون فانه لايعلو به درجتهم وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفة بالتاويل وهو ان الصفة اعم فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كما في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شئ كريم من جنس الخطاب فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف الى الاضافة والاصل هو التوصيف قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة اهم لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة الكريم لا بمطلق الخطاب فانه واردة للكفرة ايضا فقدمت لذلك في الذكر وعليه قوله عليه الصلوة والسلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية للسجع وله غير واحد نظير في كلامهم وعليه فواصل القران مثل الرحمن على العرش استوى والباء في الكريم يحتمل الاستعانة فيكون علو منزلتهم هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل للسببية فيكون علو منزلتهم ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع ويحتمل ان يكون على تضمين فعل او شبهه على

نحوا على منزلتهم مبيّنا بكريم خطابه مثل ما ورد فى القرآن بتنويه
درجاتهم فى الآخرة ورفع درجة العالمين اى رفع من بين سائر
المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون بمعانى كتابه والباء لتعدية
العلم ويحتمل للسببية اى بفهم معانى كتابه وانما اقتصر على علماء القرآن
من بين سائرهم لان الكتاب جامع العلوم بأسرها فكان العالم به
عالما بكل العلوم اوليكون تعريضا بان من خلا عن معانى القرآن
كاهل الادب والمعقول الذين لاحظ لهم فى التفسير والفقه
غير معدودين فى زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه
فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما اتفق
العلماء على سائر الناس لانهم قالوا افضل العلم بالشرائع وخطاباتها
فان قيل الكتاب سوّى بينهم فى الدرجة حيث قال الله تعالى يرفع الله
الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات فمن اين يكون
لهم فضل على سائر المؤمنين قلنا ما سوّى بينهم لانه خصص
العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين فى الذين آمنوا
والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز
فضله كتخصيص جبرئيل وميكائيل فى قوله تعالى من كان عدوا
لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال اظهارا لاختصاصهما

بفضل على سائر الملئكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخص

المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه برأي المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم

في استخراج المسائل من النصوص بعبارتها واشارتها واقتضائها و

بالقياس على مواضع النصوص وانما كان لهم مزيد الاصابة

لان كل عالم له اصابة الحكم المنصوص عليه والمجتهد له اصابة

الحكم مع علته بحيث يطمئن القلب لديه واصابة تعديته الى

غير المنصوص عليه من مواقع وجود علته واصابة مواقع عدمه

مما عدم علته فيها فكان لهم مزيد الاصابة ومزيد الثواب

لزيادة تعبهم في تحقيق الدين والاجر على قدر التعب ولان المجتهد

اذا اخطأ كان له اجر واحد واذا اصاب كان له اجران وغير

المجتهد اذا اخطأ لا يكون له اجر فلا يكون لهم مزيد الثواب و

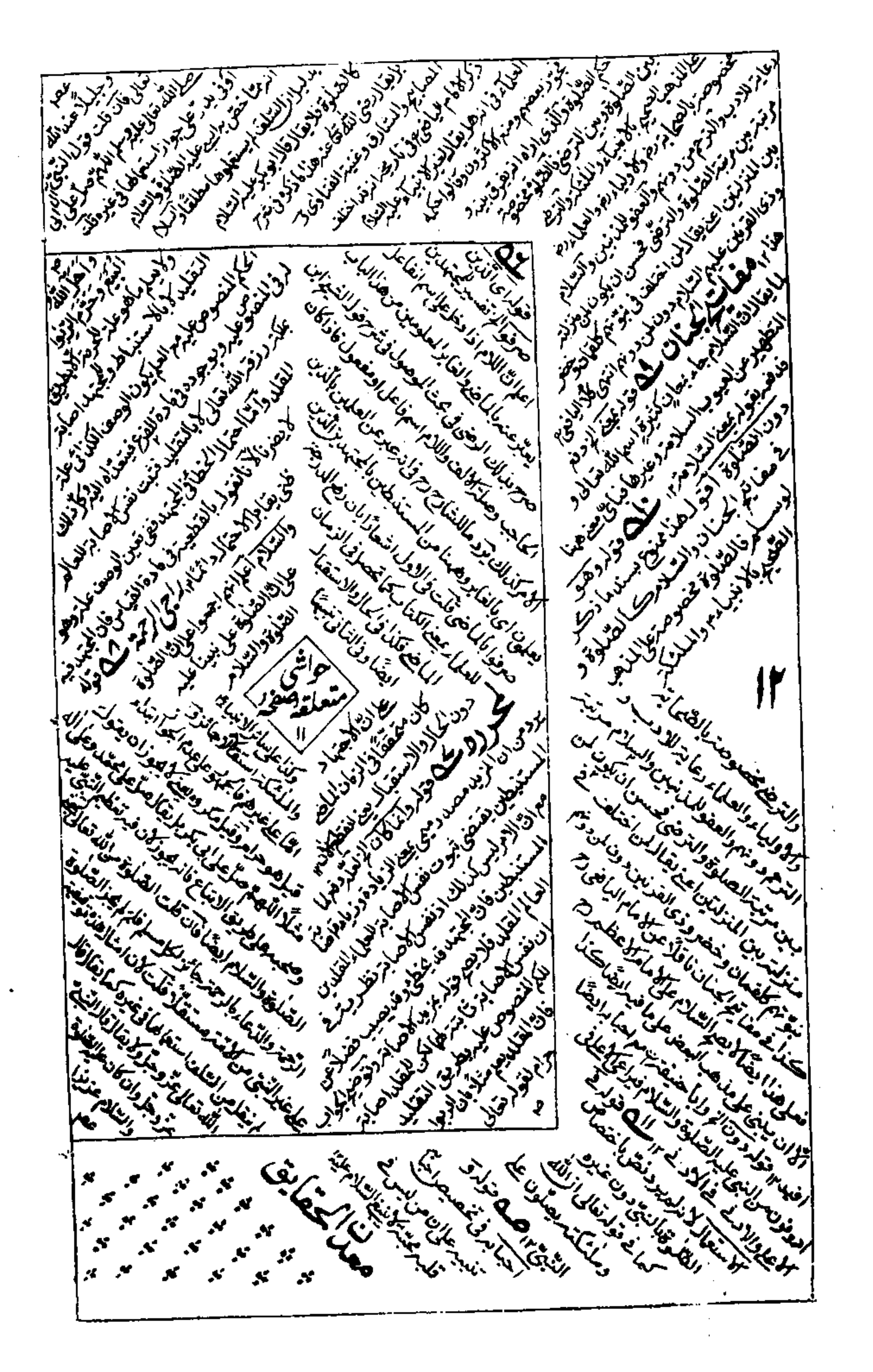
السلام على ابي حنيفة واحبابه بمعنى السلامة والمراد سلام الله تعالى

عليه حذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه في الاستعمال اخص

بالنبي عليه الصلوة والسلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا

حنيفة واحبابه بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد

المسائل الشرعية واستخراج المعاني الفقهية من النصوص





واستنبطوا منها الاصول لبناء الفروع عليها ولم ينتهض احد قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي تنبع منها بحار المسائل ومن نشأ بعدهم من المجتهدين فهم يغترفون من بحار علومهم ويتبعون آثارهم وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع مع ابي حنيفة رح فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع السائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل

قال و بعد فان اصول الفقه اربعة كتاب الله تعالى وسنة

رسول الله واجماع الامة والقياس فلا بد من البحث في كل واحد من

هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق تخريج الاحكام اى بعد الحمد والصلوة والفاء في فان يتعلق بشرط محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه اربعة وعليه قوله تعالى فالله هو الولي اى وان ارادوا وليا بحق فالله هو الولي كذا في الفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف تقديره

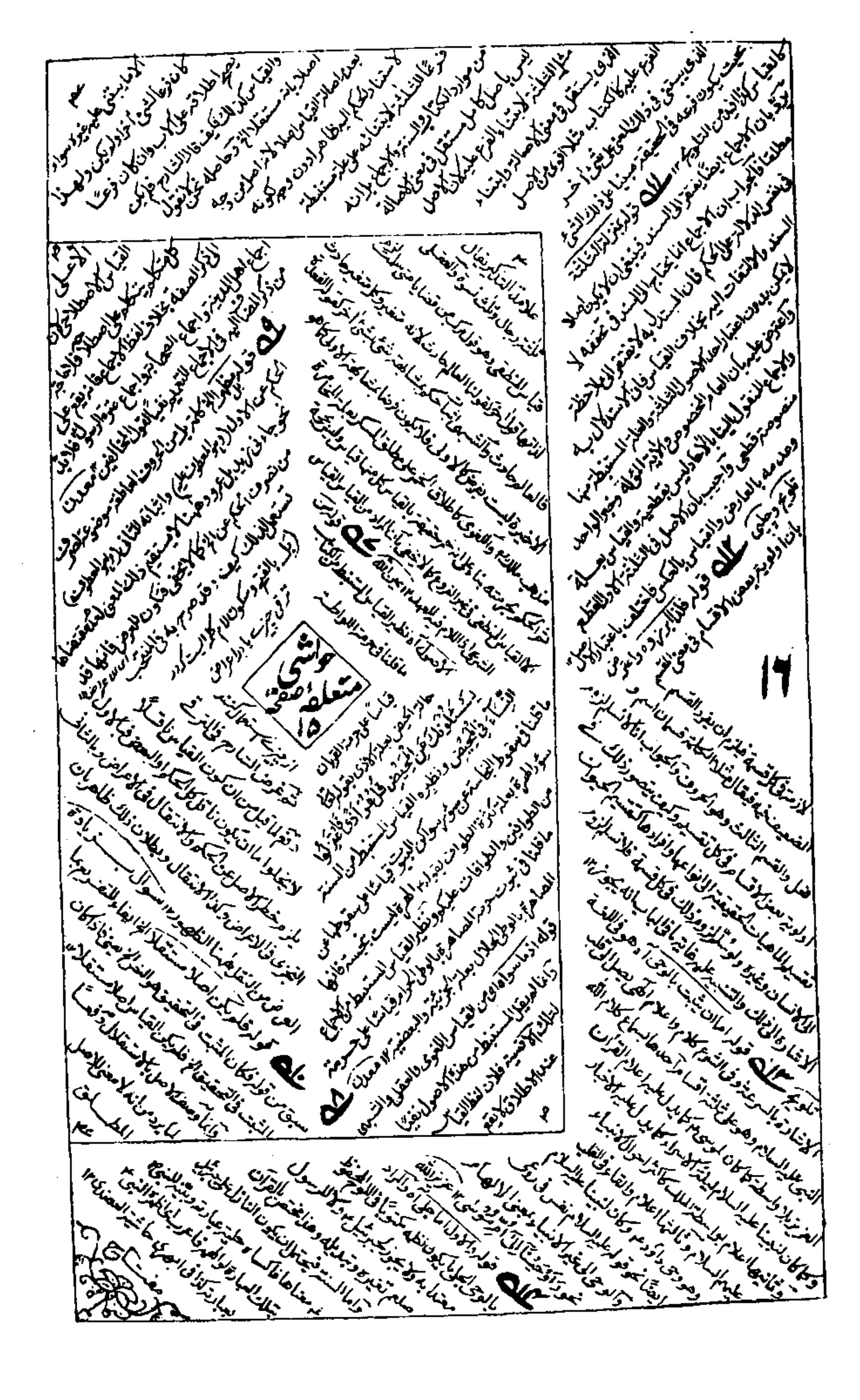
اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو ما
يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء
احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه و
اصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام
مع استنباطها من دلائلها وقال بعض المشائخ شمس الائمة
السرخسي والشيخ فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم
بالمشروعات واتقان المعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها
وضبط الاصول والعمل بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
فمن حوى الاحكام والروايات دون دلائلها لم يكن فقيها
عند الكل لفوات الاتقان ومن جمع دون العمل لم يكن فقيها
عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص والاخبار عدد الرمل
والحصى لا يقال الاضافة الاصول الى الفقه لكونها بمعنى اللام
تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا يختص
بالفقه بل هو حجة فيما سواه من اصول الدين اعني علم الكلام
ايضا فكان ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم
لاطلاقه على اصول الدين وفروعه جميعا لانا نقول كثيرا ما يضاف
الشيء الى غيره بمجرد التعلق والنسبة بينهما كما يقال من

ابوك تقول ابى فلان وليس هذا من الاختصاص فى شئ وعلى هذا
قولهم اخوه وامه وصاحبه ووليه او استاذه على ان عموم الشرع
ممنوع لانه يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخ
شرائع من قبله وانما يراد به الاحكام العملية فان المسائل
الاعتقادية مسائل من الالهيات واحوال القيامة لا يجرى فيها
النسخ ولان اصول الفقه علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه
اولى والمراد بالقياس المستنبط من الاصول الثلثة اذ ما سواه
ليس باصل فى احكام الشرع وانما لم يبرز المصنف القياس كما
ابرزه الشيخان ومن تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم كما يضاف
الى الثلثة وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احد هذه
الثلثة فكان المثبت فى التحقيق هو النص الوارد فى المقيس عليه
القياس انما كان ناقلا من الاصل الى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة
الاصل فى غير موضع النص فلم يكن اصلا مستقلا فى الاثبات
بمنزلة الثلثة فلذا ابرزوه والنظران صحيحان جميعا وجه انحصار
الاصول على الاربعة لان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول
اما جلى وهو الكتاب او خفى وهو السنة والثانى اما اجتهاد او
غيره فالاول اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد

ص ولم يقل دليل
الانحصار لانه يبطل حصر الادلة
فى الاربعة وان اجيب عنه بان الحصر
بالنسبة الى النقليات لا العقليات وهذا
حكم عقلى ولو اعتبر الدليل العقلى فى المسائل الفقهية
فهو مستند الى القياس الشرعى فلا يثبت الحكم الفقهى بالدليل العقلى الصرف

١٥

عزيز الله



حواشي متعلقة ص ١٥

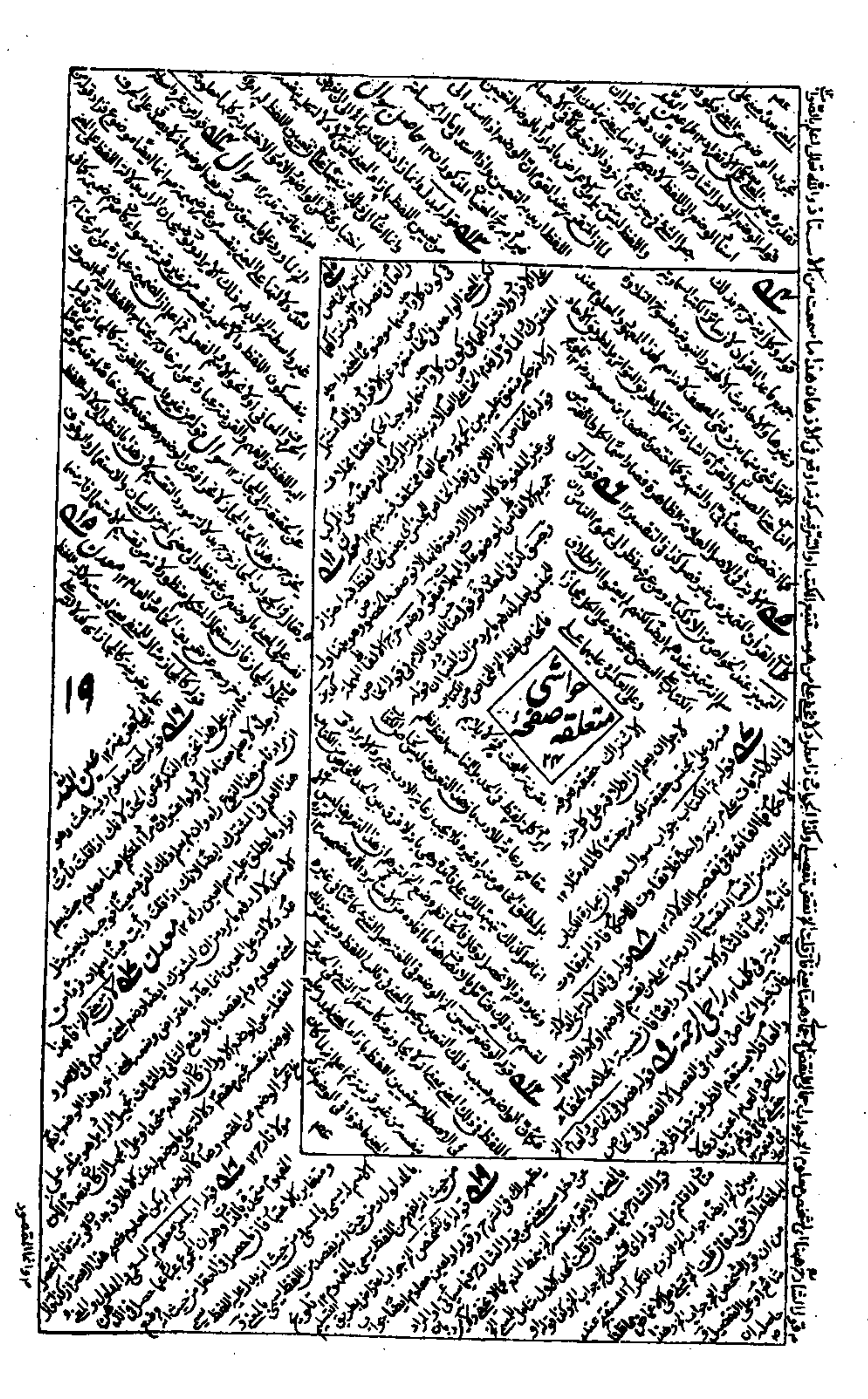
البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه بما يبدء اليه فى القلب وانه يحتمل ان يكون من الله تعالى اولا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة واما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة فى الشرع واما افعال النبى عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت قد يثبت الحكم باربعة اخرى وهى شريعة من قبلنا والتعامل وهو عادة الناس فى المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابى واستصحاب الحال على قول وهو ابقاء ما كان على ما كان على ما ياتى تفصيلها ان شاء الله تعالى فكانت الاصول ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما يكون شريعة لنا ان قصّ الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شئ فكان ملحقا بالاجماع وقول الصحابى على اختلاف فى مذهب ايضا ومن احتج بقوله ان كان مدركا بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبى عليه السلام فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على راى من احتج به لانه قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر البحث الاول

ومن غير اجتهاد للحكم المنصوص لان الاول ليس استدلالا بدلالة النص واما الثانى فلا يصح الاستدلال به كما سياتى فى الوجوه

كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة وآخرها سورة الناس وكل سورة مشتملة على عدد آيات وكل آية على كلمات محصورة فكان القرآن مميزا عن كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التميز والتعريف لتميز المحدود من غيره لا غير ثم الكتاب عبارة في الدلالة جلاء على مراتب وخفاء كذلك ولذلك تتفاوت مراتب احكام الثابتة لها قطعا واحتمالا فلنا اخذ في تفصيل اقسام عبارة الكتاب فقال

فصل

في الخاص والعام فالخاص لفظ وضع الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا بازاء معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لمعنى كونه متعينا له ليدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على معنى معلوم او لمسمى معلوم او لشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو اعم من الشخص لتناوله الجنس والنوع ايضا لان الانسان والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشتري والجارية على



٣٠

على الافراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي
تخصيص الجنس انسان اي يتناول المسمى المعلوم وحده من غير
ان يتناول معه مسمى اخر وهذا احتراز عن العام فان المسلمين
مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو الفرد الذي دل عليه لفظ مسلم مع
افراد اخر دل عليها ذلك اللفظ اذا اضم اليه علامة الجمع وهذا هو التحقيق
في صيغة العام وقيل لفظ المسلمين موضوع لمسمى المعلوم وهو الجماعة
التي اقلها ثلثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحدة بل كما يتناول الثلثة
يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى اعداد الجنس فعلى هذا الحد
جامع لاسماء الاعداد كالثلثة فانها موضوعة لعدد معلوم
وحده ولا يتناول الاربعة معها والخمسة كما يتناول المسلمين
ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جمعا من المسميات وهي
الافراد الثلثة لا مسمى واحدا فقط فلا يصدق الحد عليه لانا
نقول مسماه واحد وهو المجموع المركب من الاحاد الثلثة وهذا
اجزاء المسمى الواحد لا المسميات المتعددة وهذا كالسرير فانه مركب
من الخشب المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول
شامل للمسمى وغيره لان كل مسمى هو

مدلول اسم الموضوع له ومعناه فما فائدة قوله او لمسمى معلوم قلت

المراد بالمسمى المعلوم الشخص المعين فيكون قوله لمسمى معلوم

إفرادًا لخصوص العين بالذكر اظهارًا لمزيد خصوصه على خصوص

الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة فى زيد مثلا كتوهمها

فى انسان ورجل او المراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل والسواد والبياض مثلا والمراد

بالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه كالله والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت

ما للخاص عرّف كل نوع منه على حدة ولم يجمعهما فى حد واحد

بان يقال الخاص ما وضع لمدلول واحد كما جمع المشترك

فى قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من المعانى

والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيرا من

المشائخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص فى

المعانى والاعيان جميعًا وقصر العموم على الاعيان فقط

فلذا عرفوا كليهما فى الخاص ليكون نصًا على جريان الخصوص فى

القبيلتين اظهارًا للتفاوت بين العام والخاص قال الشيخ

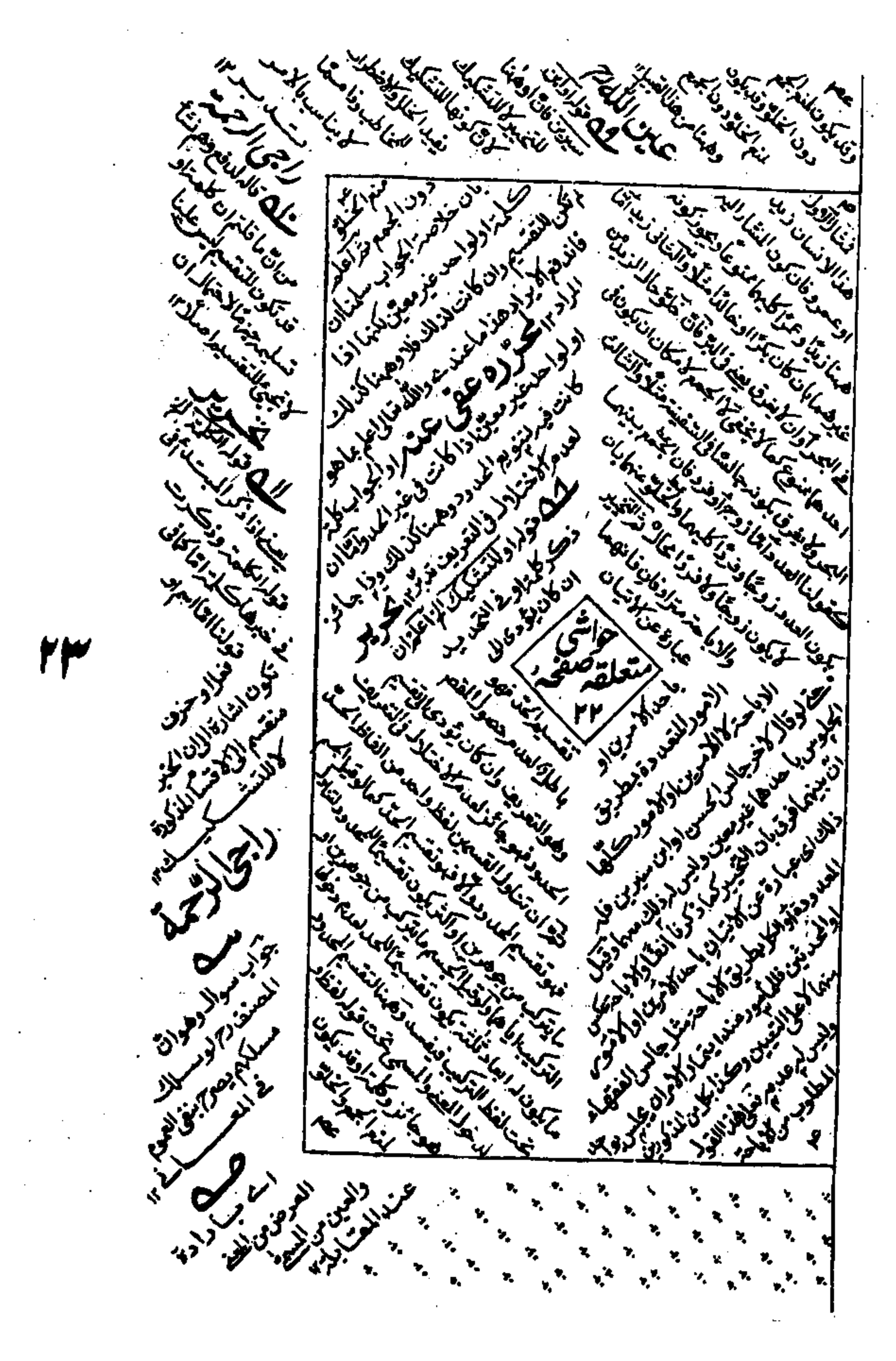
فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على

الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وكذا عبارة الشيخ

شمس الائمة السرخسى بعينها فى اصوله

٢١

وعلى هذا عبارة غيرهما من المشائخ رح في تعريفه فلعل المصنف رح
سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم في المعاني لكنه لا يخلو
مع ذلك عن اشارة اليه في التعريف للعام كما سنذكره
ان شاء الله تعالى كيف وهذا مذهب اكثر المشائخ المتأخرين
فالغالب ان المصنف ذهب اليه فان قلت هذا الوجه مستقيم ولكن
المعنى في عرف استعمالهم لا سيما في مقابلة اللفظ انما يراد به
مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا المسمى فيكون كلاهما اعم
من العين والمعنى ولا دلالة للعام على الخاص قلت اذا ذكر المعنى
والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين على ما حكينا من عبارة
الشيخين وغيرهما وكفى به العرف الشاهد وان كان مقيدا
فان قيل كلمة او لواحد غير معين فيكون المعرف مجهولا والجهالة
ينافي التعريف قلنا انما تورث الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك
اما اذا كانت للتقسيم كما هو للتخيير والاباحة مثل
جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد الجهالة وعلى هذا كان
المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين ايما كان فهو خاص وما
خلا فيهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس من الجهالة في شيء
ومجيء كلمة او للتقسيم في الخبر مذكور في كتب النحو كما في قولهم الكلمة



حواشي

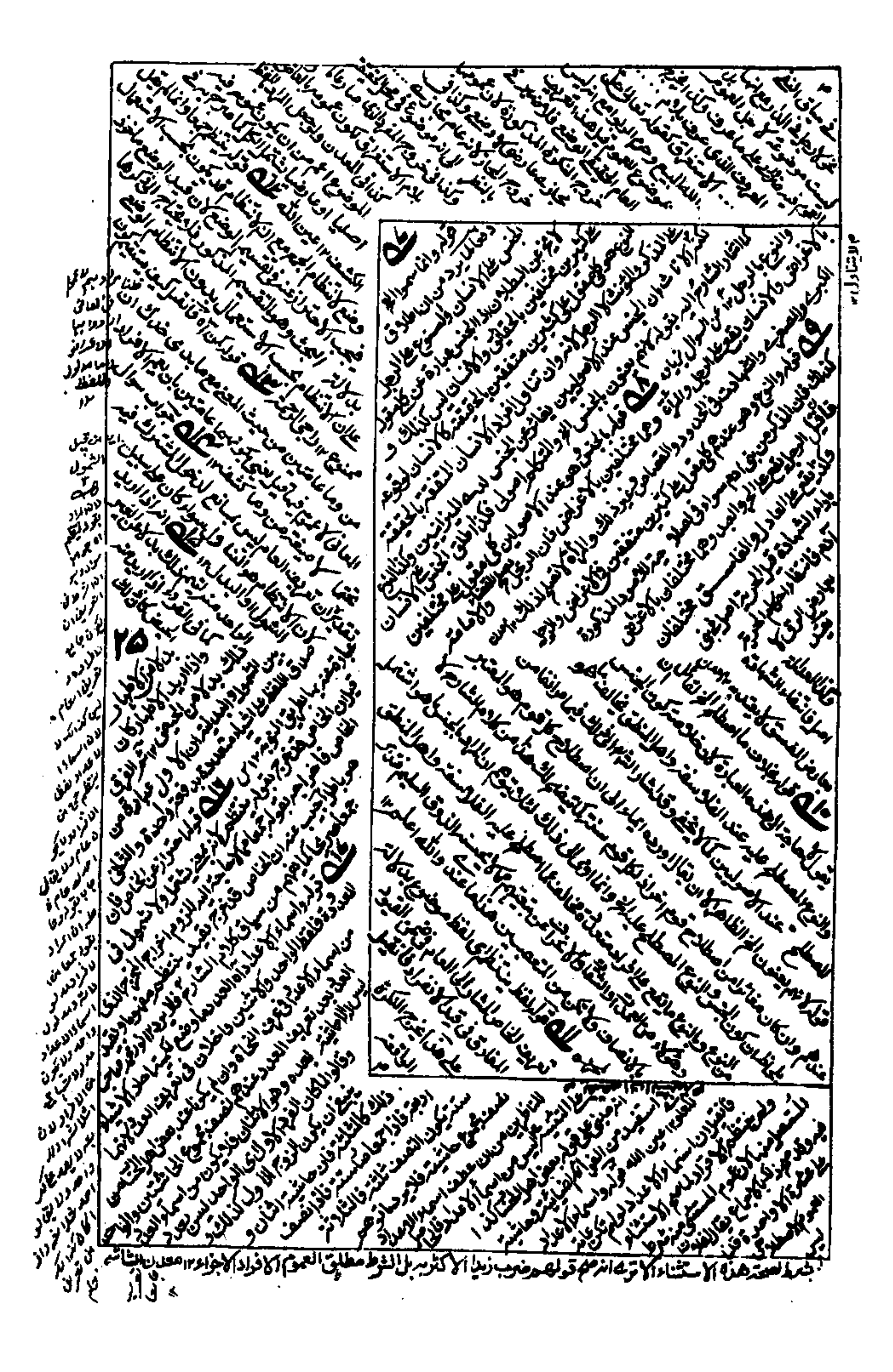
متعلقة صفحة

٢٢

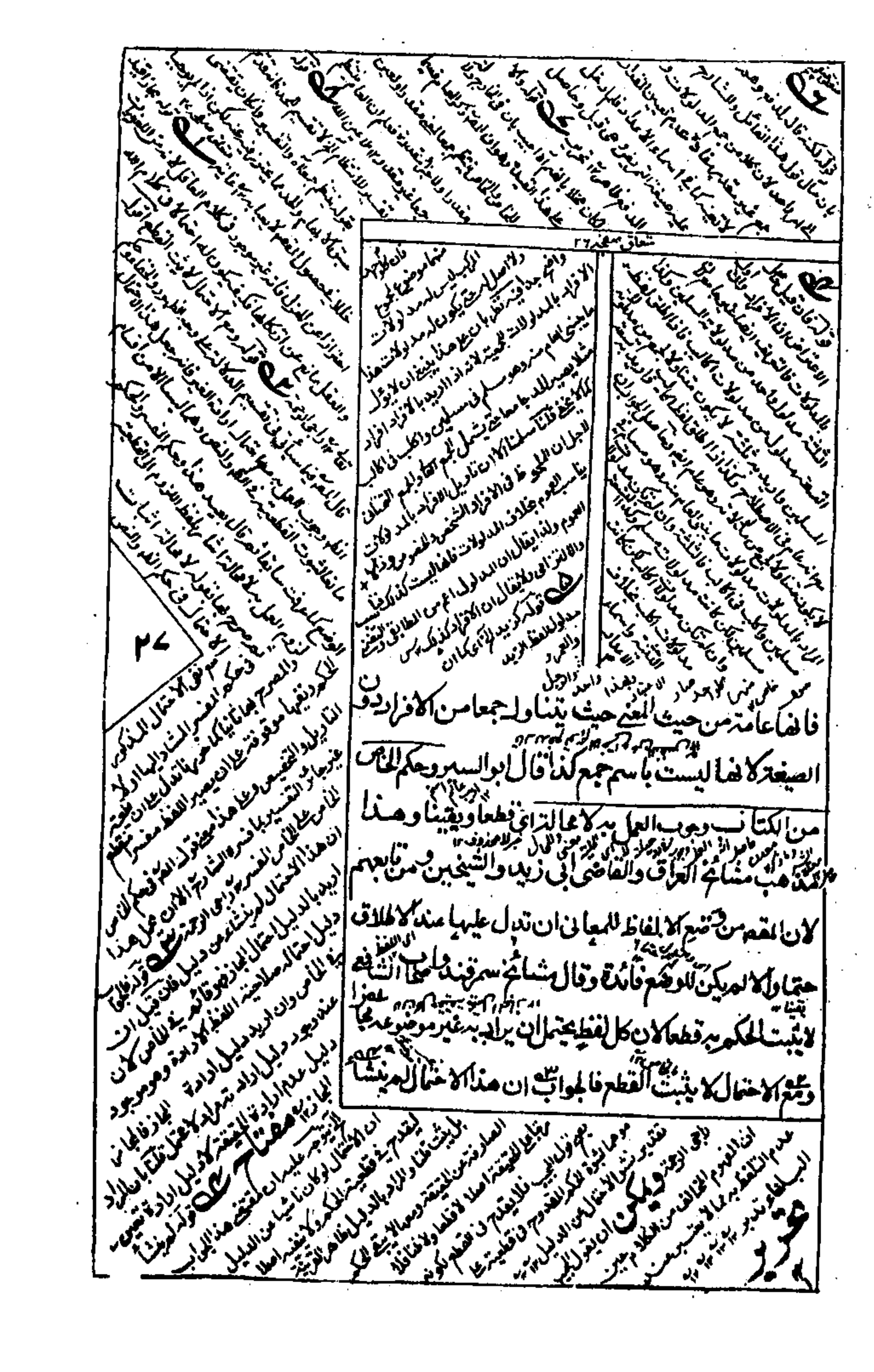
امّا اسم او فعل او حرف فقوله كقولنا في تخصيص الفرد زيد يعني ان
الخاص على ثلثة اقسام شخص ونوع وجنس وهذا لان معنى
الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل هو مذكر من بني ادم
جاوز حد الصغر الى حد الكبر كل منهما معنى واحد كمعنى زيد
وانما تعرض له لتبين ان الخاص لا يتفاوت بين ان يكون
لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا
واحدا وانما سمّوا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم
يعنون بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما يقع على
افراد متعددة بخلاف ما اصطلح عليه الفلاسفة واهل
المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم من اهل العلم كيف
وانهم قوم مخصوصون انفردوا من غيرهم وسلكوا طريقا فلِمَ
اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم سنة وامام

والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد امّا لفظا كقولنا مسلمون
او مشركون وامّا معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اي يشتمل احترازا عن
المشترك فانه لا يشتمل الفردين او اكثر بل يحتمل كلا على السواء بطريق البدلية وقوله جمعا
احترازا عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد لان المراد

صفحہ ۲۵ باب دوم



بقوله ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاته ومدلول التثنية والثلثة المجموع المركب هو واحد كما اقررنا انفا وانما اردنا جمعا من مدلولاته لان مطلق الافراد لا يفيد معنى اذ كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقه الا ترى ان اهل اللغة قالوا ان جمع الجمع يتناول امثال الجمع الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من افراده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاته فان قيل فكل من الثلثة وما وراءها مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو ورجل فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون متناولا لجمع من مدلولاته مع انه عام في الاصطلاح قلت مدلول اصل لفظ الجمع هو معنى اصل صيغته اي الواحد فاذا الحق به علامة الجمع زاد عليه الانتظام وهذا اوضح جدا وقيل المراد به جمعا غير مقدر واسماء الاعداد انما تنتظم جمعا مقدرا فخرج به عن الحد لكنه لا دلالة في اللفظ ولا في الخارج على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم الجمع معنى بان لا يكون له صيغة الشمول كمن وما والجن والانس فانها



فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب مشائخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشأ

عن دليل فلا يقدح في القطع الا يرى ان من قام تحت

حائط لا ميل فيه لا يلزم لاحتمال السقوط لانتفاء دليل السقوط

واذا كان مائلا يلزم لاحتمال السقوط لنشوئه عن دليل الميل

فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد

او القياس فان امكن الجمع بينهما بدون التغير في حكم الخاص

مع تغير ما في حكم الخبر يعمل بهما اي بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل

بالدلائل جمعا بينهما ان امكن والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون

تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب

اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة

الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الرأي

وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثاله

اي مثال الخاص من الكتاب او مثال الخاص الذي قابله القياس فان

قلت لا يلائم هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي و

كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا

يتصور منه المقابلة قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي

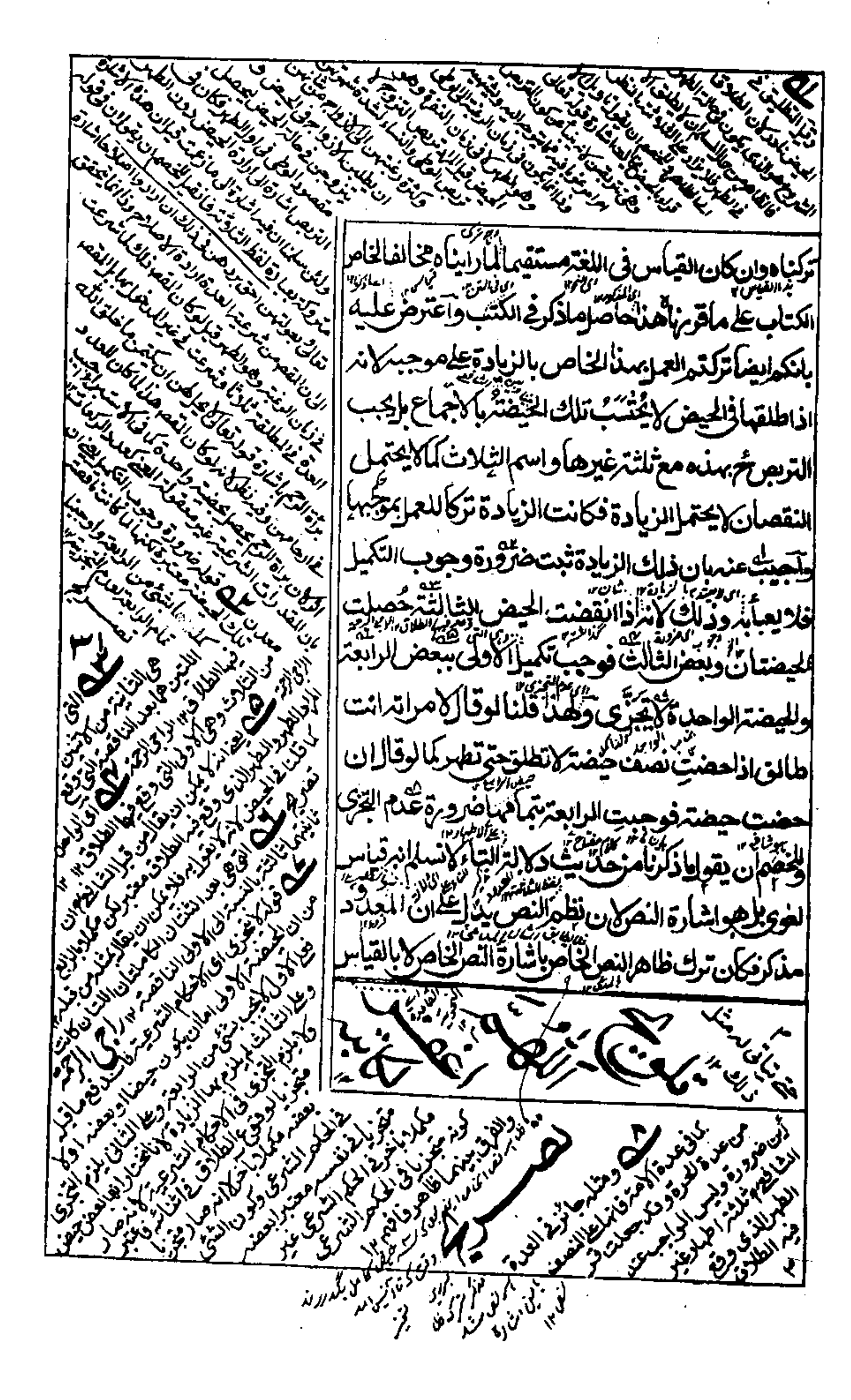
اذ المذكور مطلق القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس

اللغوي انما لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة

حجة وإرادة معنى من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح
القياس اللغوي شاهداً له فإذا كان حجة في ذلك كان مقابلاً
للكتاب صورة فيما اجتمعا فيه نفياً وإثباتاً ونقول القياس
اللغوي حجة عند الخصم فكان هذا مثالاً على مذهبه كما في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فإن لفظ الثلاثة
خاص في تعريف عدد معلوم فيجب العمل به ولو حمل الأقراء على الأطهار
كما ذهب إليه الشافعي باعتبار أن الطهر مذكر دون الحيض وقد
ورد الكتاب في الجمع بلفظ التأنيث دل على أنه جمع المذكر وهو
الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لأن من حمله على الطهر لا يوجب
ثلاثة أطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه
الطلاق فيخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض
الثالث وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس
والإطلاق والسكنى والإنفاق والخلع والطلاق وتزوج
زوج بأختها وأربع سواها وأحكام الميراث مع كثرة تعدادها أخبار
بمعنى الأمر والقرء مشترك بين الحيض والطهر على ما جاء في اللغة
ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة فبعضهم أرادوا بها الحيض كما
هو مذهبنا وبعضهم أرادوا بها الأطهار كما هو مذهب الشافعي



وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه مشترك ثم علماؤنا قالوا
لفظ الثلثة يقتضي ان يراد بها الحيض لانها اسم خاص لعدد
معلوم وهي الثلثة الكوامل الافراد وانما يعمل بها اذا اريد بها
الحيض اذ لو اريد بها الاطهار انتقص العدد من الثلثة لان
المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق اذ هو
معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلثة الكوامل وفيه
ترك العمل بالخاص بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان
في اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير
يقال ثلاثة رجال وثلث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكر
فدلت التاء في الثلثة على ان المراد بها الاطهار وعن انما



تركناه وان كان القياس في اللغة مستقيما لما رأيناه مخالفا الخاص
الكتاب على ما قررناه هذا حاصل ما ذكر في الكتب واعترض عليه
بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه
اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب
التربص حينئذ بثلثة غيرها واسم الثلاث لما لا يحتمل
النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل بموجبها
واجيب عنه بان ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل
فلا يعبأ به وذلك لانه اذا انقضت الحيض الثالثة حصلت
الحيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة
والحيضة الواحدة لا تتجزى ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت
طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان
حضت حيضة فوجبت الرابعة بتمامها ضرورة عدم التجزي
وللخصم ان يقول ما ذكرنا من حديث دلالة التاء لا نسلم انه قياس
لغوي بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان المعدود
مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس

ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل اشارة النص لكن لا يدل حتما على
ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض
اسمان لدم مخصوص فمن تانيث احدهما لا يلزم ان يكون الآخر
مؤنثا الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشئ واحد وكذلك البر والحنطة
اسمان لحبة مخصوصة مع ان احدهما مذكر والآخر مؤنث فكذلك
القرء مذكر وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان
لتذكير لفظ القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الا
ختلاف اذا ثبت ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار ثبت
انه اذا طلقها في طرف الحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج
من العدة لانه يتم ثلث اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة
في الحيض الثالثة عندنا خلافا له فمنها اذا طلقها طلاقا رجعيا كان
له حق الرجعة في الحيضة الثالثة عندنا وعند الشافعي زال فيها حق
الرجعة ومنها صح نكاح غير الزوج في الحيضة الثالثة عنده وبطل
عندنا ومنها كان فيها حكم الحبس اي تكون محبوسة ليس لها الخروج
والبروز من بيت الزوج عندنا في العدة وعنده حكم الاطلاق
وهو ضد الحبس ومنها كان لها عليه في الحيضة الثالثة السكنى و
النفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا في الحيضة الثالثة وكذا

وكذا السوال ايهما خلافاً له وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج فيهما باختها

واربع سواها في الحيضة الثالثة عندنا وعنده له ذلك ومنها احكام

الميراث مع كثرة تعدادها اي شعبها وتفاصيلها فاذا مات

الزوج فيها ورثته عندنا وبطلها الوصية فيهما خلافاً له

فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف قال كذلك

قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم

خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه

عقد فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقديره المال فيه

موكولاً الى رأي الزوجين كما ذكره الشافعي رح وفرع

على هذا ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال

بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء

الزوج من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة

واحدة وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ بالخلع اي قد علم

الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء كذا في الكشاف

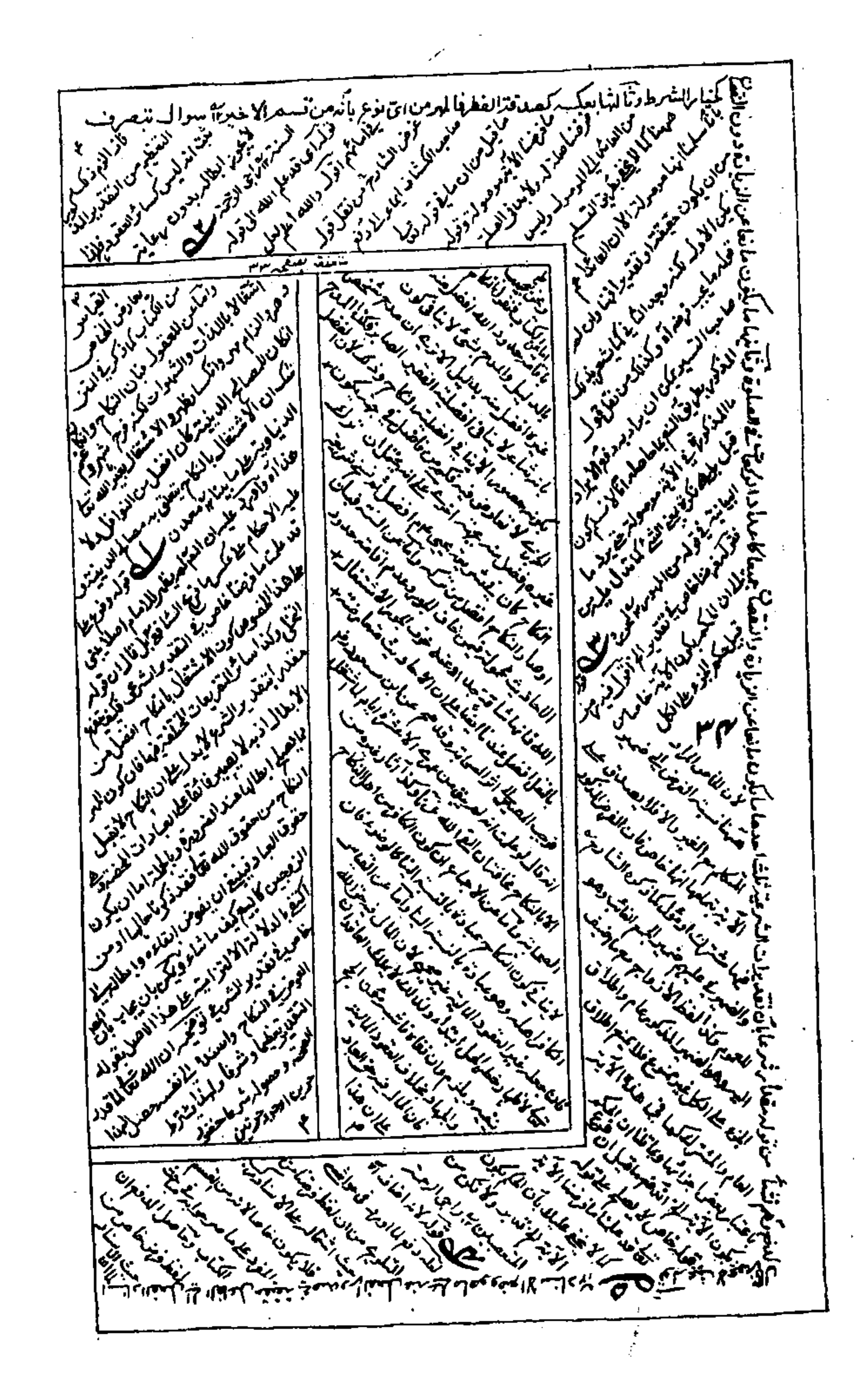
وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهور في ازواجهم ومن العوض في امائهم فقوله فرضنا

خاص في تقدير الشرعي لانه اي اضافة الفرض وهو بمعنى التقدير

الى نفسه فكان المهر مقدراً شرعاً بحيث لا يجوز

٣٣

عـه من المهور في نكاح زوجاتهم اي على كل مؤمن في نكاح زوجته لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد ١٢



النقصان عنه الا انه في تعيين القدر مجمل فالتحق السنة بيانا له وهي ما روى جابر عن عبد الله عن النبي عليه السلام انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم فصار العشرة تقديرا لازما والشافعي لم يجعله مقدرا شرعا بل جعله موكولا الى رأي الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع فصار كاعواض العقود المالية اي البيع والاجارة وهي فيما ثبت على حسب تراضي المتبايعين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص من الكتاب بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه جاء للحز وهو مشهور والتقدير كما ذكرتم ثم حمله على الايجاب ههنا اولى من حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج وليس لهن شيء مقدر على الموالي فلا يستقيم التقدير في حق الاماء فاما الايجاب فيستقيم لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسر عامة اهل التاويل بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال قدر عليه واذا تقرر انه مشترك او ما قل

م حقيقة في معناه مجاز في المعنى الآخر كذا في المطول والحلبي ومثال التضمين تقدم في الحواشي السابقة ١٢ عين الله ٥٨ قوله انه مشترك

لا يستقيم انه خاص في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه
لا يتفاوت بين ان يجعل الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او
مجموعهما ولو جعل اضافة الفرض الى الضمير خاصا في النسبة
الى المتكلم كما يومي اليه لفظ المصنف رح خاص في التقدير الشرعي لا يتطرق
اليه هذا الاعتراض وان كانت الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص
من اوصاف اللفظ لانها ملحقة به لقيامها باللفظ لكنه
يبقى الاشكال في ان الفرض بمعنى التقدير تفريع وفرع اي الشافعي
على هذا الاصل وهو ان النكاح عنده كالعقود المالية من غير
ان يكون فيه اقامة سنة او معنى قربة عنده مسائل منها
ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح كما هو
افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا في حالة
الاعتدال اما في حالة التوقان فواجب او سنة عنده ومنها
انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق
فالجمع ان يقع الثلث في طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلث
في ثلثة اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة
بلفظ واحد كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين
او الثلث في طهر واحد او بكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة

لان النكاح سنة يتعلق بها المصالح الدينية والدنيوية

فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع

فى طهر واحد او فى كلمة واحدة على ما تقرر فى الفروع ومنها

ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة وعندنا الخلع

طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امرأة ثم خالعها

ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده وكذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص فى وجود النكاح

من المرأة فلا يترك العمل به بما روى عن النبى عليه السلام انه

قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل

باطل ويتفرع منه الخلاف فى حل الوطى ولزوم المهر والنفقة و

السكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث على ما ذهب

اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم لانها

صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المرأة بموجب النص

وقال الشافعى رح لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بالحديث

المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب

فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المرأة لكنه لا يقتضى

صحته شرعا اذا نكحت بدون اذن الولى والحديث انما يوجب

بطلانه بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع
بوجود النكاح منها كان للموجود ما يكون نكاحا عنده ولا معنى
لصحته شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن
قيد الاذن فيوجب صحته بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح
مشترك بين المخاطب المذكر وبين المؤنث الغائبة فاين يكون
خاصا قلنا انه خاص في صدور النكاح عمن اسند اليه الفعل
وان كان صالحا في الاصل للاسناد الى احدهما وهنا اسند
الفعل اليها بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع
لوجود النكاح في زمان الحال او الاستقبال وهو معنى واحد
وانما الاشتراك قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما
مسند الى الغائبة واما الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما
غير عين والى ايهما اسند يكون خاصا معينا ثم يرد عليه اعتراض
ان النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة
فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولي فجاز ان يعارضه الخبر و
يمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام المتعاقدين والكلام
انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح

وتميز عن عقل كامل والصبى عديم العقل فيكون كلامه
كلامًا من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون
داخلا تحت اطلاق النص تؤيد ذلك ان نطق الببغاء ليس
بكلام لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقراءته الاحكام ويرد
ايضا ان النص متروك الظاهر فى حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء
جميعا باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن المولى فاذا كان
متروك الظاهر جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان
النص يوجب وجود النكاح شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن
المولى نكاح موجود شرعا الا انه موقوف لحق المولى وفى الحرة عنه
ولهذا اذا جاز للولى يثبت الاحكام من وقت النكاح واعترض عليه
ايضا ان النكاح حقيقة الوطى قال ناكح اليد ملعون وبه صرح
الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم انه حقيقة فى العقد
ايضا يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكحة فى بنى فلان اى هى ذات
زوج منهم كذا فى كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص فى وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطى ويجاب عنه بان المراد
من النكاح فى الآية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا فى
العقد ولا يراد به الوطى بدلالة اضافته الى المرأة قال شيخ

الاسلام المراد منه العقد واما فعل الوطي فلا يضاف اليهما مباشرة

ابدا لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو

جاز ذلك لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو

خلاف لغة العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول

على طرفي النقيض ولا استعارة مع وجود التنافي الا على طريق

التهكم فاذا تعذر ارادة الوطي يكون المراد به العقد مجازا خاصا

تفريع انه اذا ثبت ان نكاح المرأة بدون اذن الولي لا ينعقد

عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح فلا يحل

الوطي ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع طلاق فيه لانها اجنبية

وكذا اذا طلق هذه المرأة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولي بلا تحليل جاز

النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم يقع عليها الطلقات فصار

كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابه واما المتأخرون

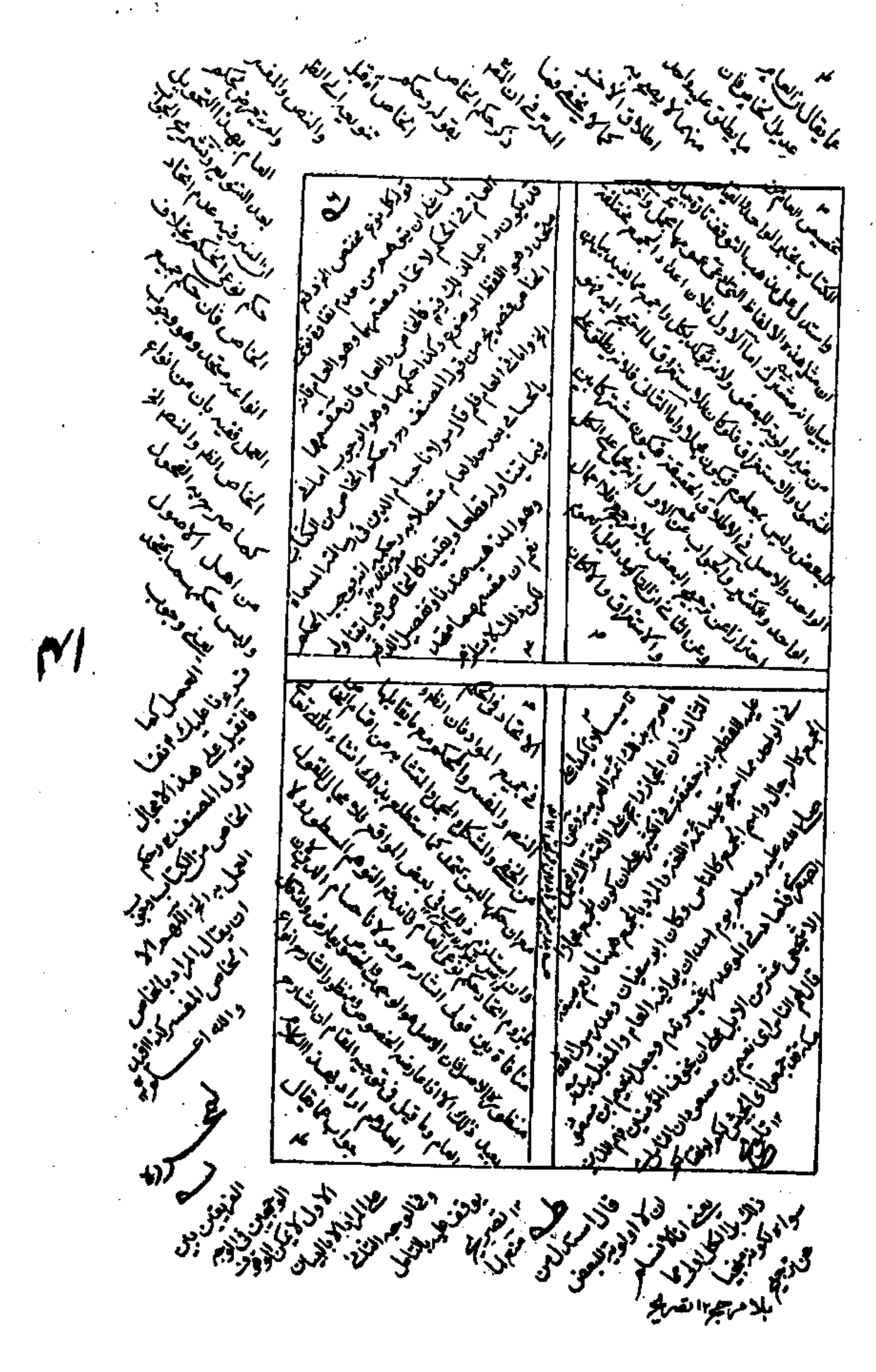
فيقولون لا تحل له الا بعد زوج اخر لانه اعترض في هذا دليلان

دليل الحل كما قال الشافعي ودليل الحرمة كما قال ابو حنيفة واصحابه

فعملوا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال احتياطا كما في شرحه واما

العام فنوعان عام خص البعض وعام لم يخص عنه شئ كل نوع مختص

بحكم على حدة فاما العام الذي لم يخص عنه شئ فهو بمنزلة



الخاص في حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر المشائخ

وقال الشافعي يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد

لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه قولنا ان

الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من وضع لفظ

العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فائدة

ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضوان الله تعالى

عليهم اجمعين بعموما النصوص وهي كثيرة خارجة عن العد

والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك

المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما

اكتسبه السارق فان كلمة ما عامة تتناول جميع ما وجد من

السارق وبتقدير ايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع

عن الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على

ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان

ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق

اي على ان العام يلزم العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان

فانه اذا هلك المسروق عند السارق بعد القطع او قبله او استهلكه

لا يضمن كما لو تلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن



عن ابي حنيفة رح انه يضمن لو استهلك وقال الشافعي رح يضمن السارق

المسروق كما اذا غصب عينا فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه

اتلف مال الغير بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا

ايديهما جزاء بما كسبا عام فوجب ان يكون القطع جزاء جميع ما

وجد من السارق رح مما وجد منه تلف العين وتقدير ايجاب

الضمان يكون القطع جزاء لبعض فعاله فكان ترك العمل بالعام من

الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما

وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما ايد بقول محمد رح لانه كان

من ائمة اللغة ايضا وكان قوله حجة فيها كذا سمع من فوائد شيخي

واستاذي نفع الله المقتبسين بطول بقائه ولقائل ان يقول

لانسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لانه بدل

المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لانسلم انه ترك العمل به

بالقياس بل هنا ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة

والاول اشارة الى هذا عبارة ويرد ايضا ان كلمة ما مشتركة

بين المصدرية والموصولية وهي العامة وهنا المصدرية اولى

بدليل انتفاء ضمير الموصول في كسبا لا يقال حذف هذا الضمير

للعلم به لانا نقول السلامة عن الحذف اولى من الحذف فكانت

المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله ان كلمة ما عامة تتناول

جميع ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كان ما مصدرية

صار تقديره جزاء بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف

والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت الاضافة للعموم والاستغراق

فيعم جميع اكتسابه واللفظ المشترك اذا كان كل واحد من معنييه

عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه من ذلك قال و

بمثله نقول في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه عام في جميع

ما تيسر من القران ومن ضرورته عدم توقف الجواز على

قراءة الفاتحة وقد جاء في الخبر انه قال ع م لا صلوة الا بفاتحة

الكتاب فعلنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل

الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب
وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر فانه ورد في الصلوة بدليل
سياق الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت او
غيرها فيقتضي ان يكون المامور به الجزء العام من القران و
الامر يدل على اجزاء الفعل المامور به فيدل على ان اي جزء
قراه كان مجزيا ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة
فاتحة الكتاب وقد جاء في الخبر انه ع م قال لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا لنفي الوجود فيقتضي ان لا يوجد الصلوة شرعا الا
مع الفاتحة ومن ضرورته توقف الجواز على قراءة الفاتحة فاذا
تقابلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر
على الكمال ويجعل معناه لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة
بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصان بترك الواجب وفيه تقرير
فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة عملا بالخبر
فان قلت ما دون الاية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة

فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت في
جوابه ما دون الاية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفا الا يرى ان
القاري بما لا يسمى قاريا ولهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة
ما دون الاية لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرأ
القران حائض وجنب فاذا لم يكن متناولا النص لم يكن
مخصوصا ولقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة بين الموصول و
بين النكرة بمعنى شيء وانما تعينت ههنا بمعنى الشيء لانها لو كانت
عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلي ذكره من مصل تيسر له نصفه او اكثر وما يجب
ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام ثم يمكن ان يجاب عنه بانه وان كان بمعنى شيء لكنه موصوفة
بصفة عامة وهي تيسر والشيء لفظ فرد فيعم عموم الافراد فصار
كانه قال فاقرأوا كل اية تيسر واورد عليه انها نزلت في صلوة
الليل وقد انتسخت فرضيتها اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى
قال وعلى هذا اى على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني

قلنا في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه انه يوجب حرمة متروك التسمية
عامدا وقد جاء في الخبر انه

عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامدا فقال كلوه

فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم ولم يمكن التوفيق

بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا

وقد ثبت الحكم في فصل الناسي بالاجماع فيرتفع حكم الكتاب

بالخبر فيترك الخبر فانها نزلت مع ايات قبلها في الكفار وهم

كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما

قتل الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين ان

كنتم محققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة

دون ما ذكر عليه اسم غيره من الصنم او مات حتف انفه

بقوله تعالى فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيَاتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ

فعلم ان كلمة ما في الم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة

السياق او بدلالة ان مذكور التسمية او متروكها يقع على

المذكى في التفاهم وانها بعمومها توجب حرمة متروك التسمية

من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا اترك بمقابلته الخبر الواحد قوله

لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا معناه

لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض الافراد

بالخبر وهو غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر

لان ثبوت الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصورتين بهذا الخبر والكتاب لا يتناول الا القبيلتين العامد والناسي فاذا خصا منه جميعا لم يبق تحت الكتاب فقد ارتفع حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجه ارادة رد الخبر بالطريق الاولى او نقول في هذا اشارة الى جواب اعتراض الخصم وهو ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر لان العام المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد بالتخصيص فاجاب بانه اذا خص العامد ارتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز تخصيص العام الى ان يبقى تحته ادنى ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون نسخا وذا لا يجوز بالخبر الواحد لما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل لانه يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني والمجوسي واجيب ايضا عن الناسي بالطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام الملة مقام الذكر بخلاف القياس دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق

مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة
ومعنى فلا يدخل تحت النص كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك
لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى فما لم يذكر اسم الله عليه
عامة تتناول كل ماكول وقد خص منه غير المذبوحات ولا يجديك
وقوعها على المذبوحات بدلالة السباق وغيرها وذلك لا تخرجه
عن تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض
افراده بدليل مستقل مقترن واخراج بعض الافراد بدلالة السباق
وغيرها ليس باخراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا ولان
المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسباق سابق فلا يكون
مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي
بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة
ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق
بينهما فيترك الخبر ومثلما كنا الخبر بمقابلة العام عملنا
في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فان المرضعات عامة
توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعته قليلا او كثيرا فيترك
الخبر لمخالفته المصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضعة
فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يعارضه الخبر

قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اى اصولا اذ الام لغة هى الاصل وانما كن اصولا لان الولد من اجزائهن فكانوا فروعهن والجزئية والبعضية انما يثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك انما يكون فى المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا افقدت الجزئية بينهما لم يكن اما فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلنا امهات لشبههن بالوالدات فى التربية بالارضاع انما يكون فى المدة اذ الكبير لا يتربى به بماوراءها فلم تكن امهات الا بارضاع فى المدة ولان الحرمة معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص والعلة المنطوقة او المفهومة لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف يدور مع علة الاذى فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت ماوراء المدة لانتفاء الجزئية والبعضية وهذا مثال نادر تامل واما العام الذى خص منه البعض فحكمه انه يجب العمل بالباقى مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقى يجوز تخصيصه بخبر الواحد و القياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذى اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال فى كل فرد

فرد معين فجاز ان يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا

تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في حق المعين فاذا اقام

الدليل الشرعي على انه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص

ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص اخرج بعضا معلوما

عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد

المعين فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد

المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود تلك الاحتمال

في الباقي التخصيص لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفي الاصطلاح

اختلف عبارة الاصوليين فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر

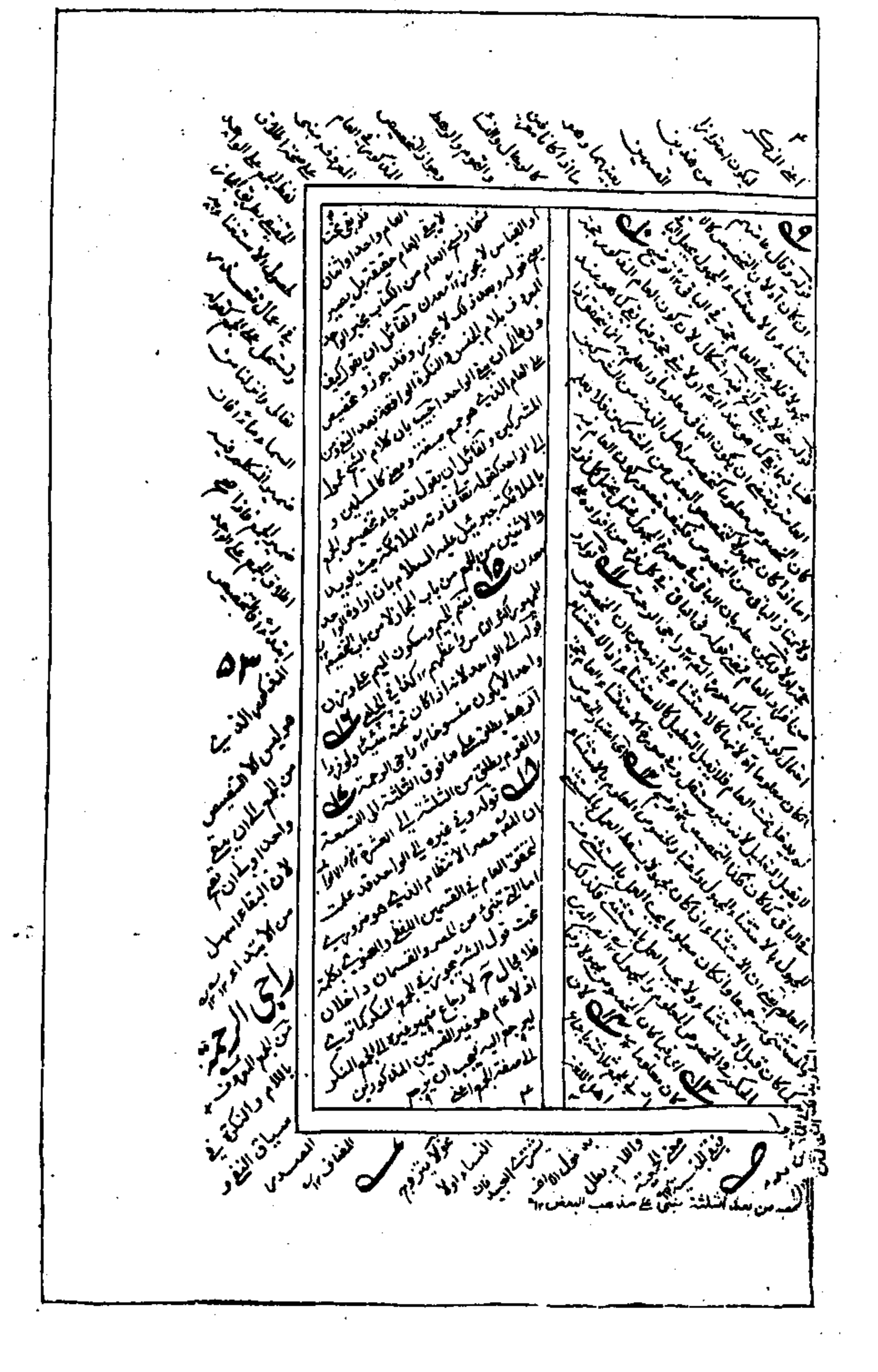
مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقترن

واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما اذ

لا بد عندنا في التخصيص من المعارضة وليس في الصفة والا

ستثناء ذلك لعدم استقلالهما وبقولنا مقترن احتراز عن الناسخ

وهذا على مذهب كثير من الفقهاء ومشايخنا للشيخ ابى منصور
المتكلمين مترا منا واختلف اهل الاصول فى حكمه فذهب الشيخ
ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله الجرجانى وغيرهما الى انه لا يبقى حجة
بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما كما
يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب ان يخص المخصوص اذا كان
معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى
لا يبقى حجة فيما بقى ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى العام
فيما وراءه على ما كان اعتبارا باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضى
الامام ابو زيد والشيخان يثبت عندنا من مذهب السلف انه
يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين لكن لا على قطع بل على الا
حتمال وهو المذكور فى المتن فلاجل انه لا يبقى قطعيا يجوز ان يعارضه
خبر الواحد والقياس فيخص من الباقى بعض افراده الى ان يبقى
تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ
وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز فى
جميع الفاظ العموم الى الواحد وهو مختار الشيخ فخر الاسلام [illegible] وانتهائه يجوز
فى الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء ومعنى بلا صيغة كرهط وقوم الى الثلثة



الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل محمد على عدم جواز بيع

العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض و

قد خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وابو حنيفة

خص هذا العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما

جاز ذلك التخصيص دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص

حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد او القياس في بيانه ان المخصوص

من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الامير اقتلوا بني فلان ولا

تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت العام وان يكون

داخلا تحت دليل الخصوص فاذا قام الدليل على انه من جملة المخصوص

يرجح جانب تخصيصه واذا كان بعضا معلوما فالظاهر انه معلول

بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان

يوجد في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين

فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب

تخصيصه فثبت ان العام دخل فيه الاحتمال على التقديرين فجاز

تخصيصه بالاحاد والقياس فان قيل اذا كان المخصوص مجهولا ثبت

الاحتمال في كل فرد انه من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط العمل

بالعام اصلا كما في الاستثناء المجهول قلت بان دليل الخصوص يشبه

يشبه الاستثناء من وجه حكما لانه بيان ان القدر المخصوص
لم يدخل تحت الجملة ولهذا يشترط الاتصال فيه كالاستثناء و
يشبه الناسخ من وجه صيغة لانه نص مستقل بنفسه كالناسخ
فاستثناء المجهول يوجب الجهالة في الصدر اي المستثنى منه ويسقط
العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص
الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا لا يسقط العمل بالعام
لشبه الاستثناء ويسقط بنفسه لشبهة الناسخ ويبقى العام كما
كان والعمل بالشبهين واجب فلهذا يسقط لزوم العمل بموجبه ويبقى
العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال المخصوص المجهول قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فانه يتناول البيعات كلها سواء كانت
بالتساوي وبالتفاضل او غيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا خص
منه بيع فيه فضل ومطلق الفضل ليس بمراد فبقي الفضل المراد به
مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من جملة الربوا ومن جملة
البيع ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي ع على ان المبادلة
بجنسها في الاشياء الستة متفاضلا هي الربوا فترجح جانب تخصيصه
وبقي الافراد الباقية تحت العام مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص المستامنين بقوله تعالى

٥٥

فيه التعليل الاستفسار وباعتبار الحكم لا يبطل لعدم تعليله يشبه بالاستثناء في الحكم ١٢ چلپي

وان احد من المشركين استجارك فاجره احتمل ان يكون معلولا
لعلة توجد تلك العلة في بعض الافراد فيقام الاحتمال في كل فرد
من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب
وهو موجودة في بعض الافراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمرأة
فترجح جانب تخصيصهم مع بقاء الاحتمال في الافراد الباقية واعلم
ان من جوز التخصيص الى الثلثة وهو المختار في الكتاب فانما اخرج
العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما في تناول الثلث فهو قطعي
عندنا حتى لم يجز تخصيصه الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه ظني

فصل في المطلق والمقيد ذهب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب
الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد
او القياس لا يجوز الخ ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد فالمطلق
المتعرض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة
والمحلي بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المفهوم

على المفهوم المجرد عن الصفة فالمطلق من كتاب الله تعالى قوله اذا

امكن العمل باطلاقه بان لم يدل دليل على ترك اطلاقه كما ستقف

في بحث ترك الحقيقة انشاء الله تعالى قوله فالزيادة عليه اى على

الكتاب يعني تقييده بخبر الواحد او القياس لا يجوز لان التقييد فسخ

وصف الاطلاق والكتاب قطعي فلا يجوز نسخ اصله ووصفه بما

هو ظني وانما سمي التقييد زيادة لان التقييد زيادة وصف على

المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار بالايمان زاد وصف

الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير رقبة مؤمنة و

انما كان هذا نسخا ورفعا لان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة

اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة فاذا قيدت بالايمان فقد

نسخت باجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

الاية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط

النية والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه

لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب النية

واخواتها سنة بحكم الخبر قوله المامور به هو الغسل وهو اسالة

الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل على اجزاء المامور به فيدل

على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها مجزئ فلو شرط

ان الامر يدل الخ ... قوله المامور به حيث ما وقع لان الامر يقتضي الاغلب الفعل وطلب غير الجائز غير جائز سيما اذا كان

شئ من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزيا وهو نسخ
الكتاب باخبار الاحاد او القياس فالنية بقوله عم انما الاعمال
بالنيات شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في
كتاب الله تعالى بقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور
في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ثم ذراعيه وحرف
ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة
والركوع والموالاة فرض عند مالك رح لانه عم واظب عليه وهي
ان يتابع بين افعاله حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند
البعض بقوله عم لا وضوء لمن لم يسم ولما كان الزيادة عليه نسخا
بهذه الاخبار قولا او فعلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم
الكتاب فكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها
سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله عم لا وضوء
لمن لم يسم على نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة
بالنية وكذا افعاله على الفضائل فان قلت العمل بالخبر ان يجعل
التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال كخبر الفاتحة
والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة
في شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة

فلو اجبنا هذه الاشياء فی الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين

تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف

موضع الشرع فقلنا بالسنية فی مكمل الوضوء وبالوجوب

في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا

بان غلام الوزير لابد ان يكون ادون حالا من غلام الامير

لكون الوزير ادنى رتبة عن الامير وقال شيخي واستاذي متع

الله المقتبسين بطول بقائه انه ينتقض بالآيات الواردة في

الصلوة والوضوء حيث استوت في افادة الفرضية قلت الراجح

لهذا السؤال ان المقصود ههنا نفي اشتراط التسمية واخواتها

عملا بالكتاب فاذا حصل ذلك فاثبات وصف المدعى على طريق

الشمام لعدم القائل بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بين الشرطية

والسنية وهو احد نوعي الاجماع على ما قرر في بابه واما انه

ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به فذلك مما لا يهمنا

كشفه ههنا وله مقام ذكر فيه والاهم ههنا بيان المحافظة على

الكتاب في العمل بوجهه وطرقه في هذا المقام اعتراضات

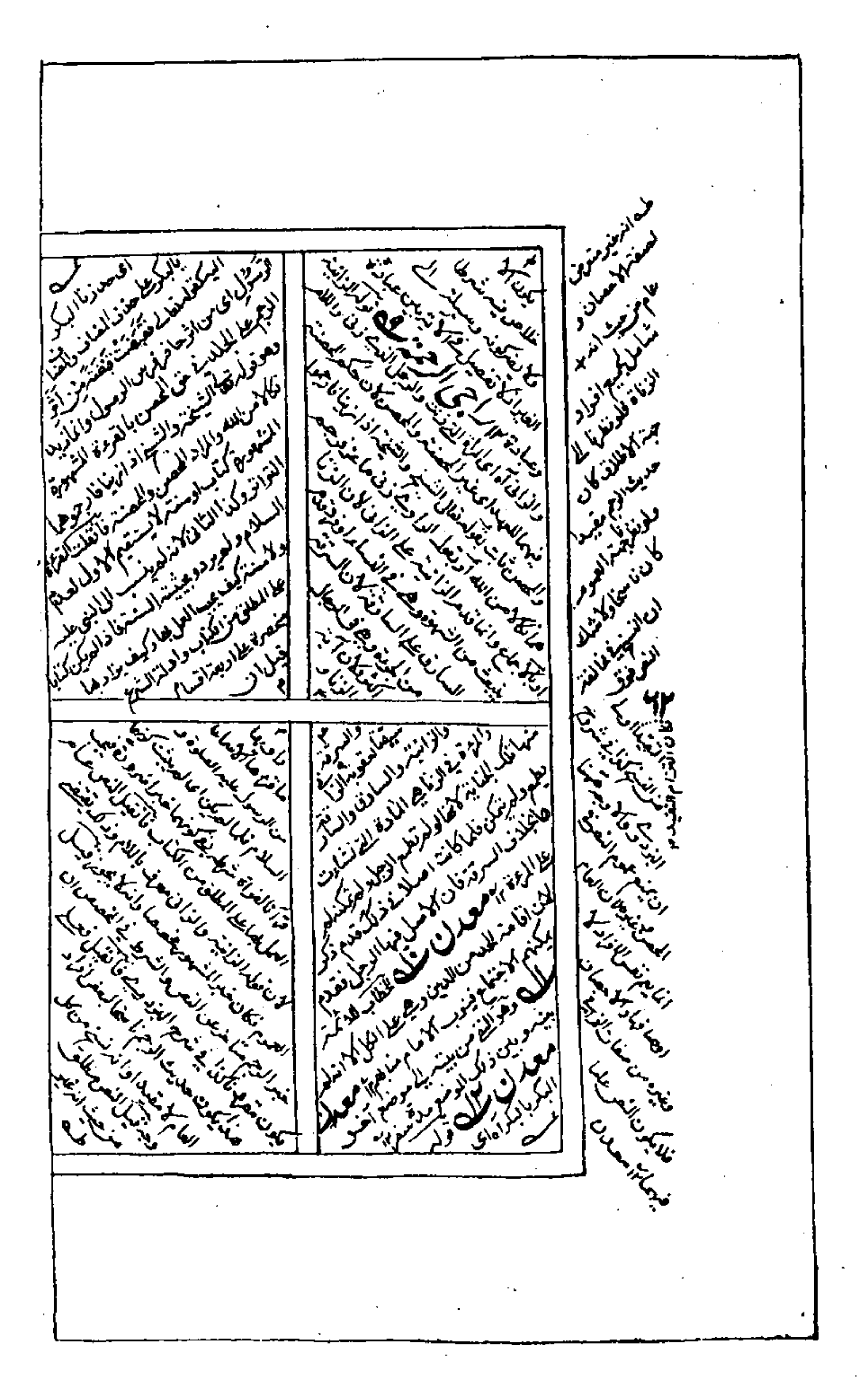
اخر نقلتها من شروح الهداية وغيرها للشيخ الاستاذ ادام الله

تعالى بركاته احدها لا نسلم انه مطلق عن النية فان المراد اذا

تمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة كما فى قولهم اذا
جاء الشتاء فتاهب اى لاجل الشتاء ولا نعنى بالنية سوى ان
يكون الوضوء لاجل الصلوة فيكون النية ثابتا بالكتاب وثانيها
لانسلم انه مطلق عن الترتيب بل مقيد به وهذا لان الغسل فى
الوجه يتعلق بالشرط بلا واسطة وغسل الايدى يتعلق بواسطة
والمسح بواسطتين فثبت كل منها كما علق وهذا كما قال ابو حنيفة
فى قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق و
طالق انها اذا دخلت يقع الاولى بها وتبين بها ويلغو الثانية و
الثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتاخرت الثانية عنها
فبانت بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو
النية والمخلصين حال والاحوال شروط فيكون النية شرطا فى
كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطا بالكتاب
وبالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك المحذوف
يلزم ابطال المنطوق وهو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا
فانه يقتضى ان يكون الماء طهورا بدون النية على الاطلاق و
اشتراط النية يقتضى ان لا يكون مطهرا بدون النية وفيه ابطال

هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال ذكر في بعض الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزية بالشرط يفيد الترتيب في الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء مطلقا عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لي عبدا وجارية واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب حصل في الاطلاق وبعد ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المقصود ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وذلك اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل آخر مثل الاول فلا يهمنا الجواب عنه ههنا بل حكم اثبات هذه المسئلة حكم ابتداء واما ههنا فالاهم علينا تصحيح المثال لا اثبات المسئلة ولو التزم ههنا الجواب وان لم يلزم يمكن ان يقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة فعل ياتيه المرء تعظيما لله تعالى وخضوعا والطهارة اهلية في المرء للعبادة اي الصلوة وههنا اسولة واجوبة ينقبض سطح هذه الحاشية عن بسطها ولذلك

قلنا في قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ان الكتاب جعل جلد المائة حد الزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا بقوله البكر



بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل نعمل بالخبر على وجه لا يتغير به

حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب

مشروعا سياسة بحكم الخبر اى مثل ما اجرينا الغسل والمسح

على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب قلنا فى قوله تعالى

الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما الآية فان الكتاب جعل

جلد المائة حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزانى

اذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو العقوبة

تجب جزاء الجناية فاذا كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضى ان يكون

الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا فى كونه زاجرا شرعا

فلو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد الخالى عن التغريب حدا لان

الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر

فاذا لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر فى المثال

السابق فجعل التغريب مشروعا سياسة مفوضا الى ما يراه الامام

من المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز فى كل جناية يراه الامام

فيها مصلحة الا يرى ان النبى عم نفى هيت المخنث سياسة ولم يكن

ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

مطلق فى مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط

شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب
بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا
بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم امرنا بالطواف
وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون الآتي
بمطلق الطواف آتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف
بالبيت سواء كان مع الوضوء او بدونه وفي الحديث الطواف بالبيت
صلوة فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا تجوز
بدونها وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد
كما سبق غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع
لانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود
وكذا لا يعتد بطواف الجنب والعريان والمنكوس لما يعاد فثبت
انه مجمل محتمل لمعنى زائد عليه ثبت شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق
به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في
حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صيغة التطوف
وباء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث
العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد
والابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله لا ما خبر الطهارة

فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام بيانا له فتبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله فاما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان وطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهية وههنا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كما يجبر نقصان الصلوة بالسجدة هكذا في الكشف وكذلك

قوله تعالى واركعوا مع الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه

شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم

الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر فانه مطلق في مسمى الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا يزاد عليه شرط التعديل كما زاد ابو يوسف والشافعي بالخبر وهو قوله عليه السلام لاعرابي خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل لما قلنا ان الزيادة نسخ فيجعل مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يقال هلا كان النفي لكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر التسمية والامر

بالصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر
ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون
عملا بموجب الخبر باكثره وفي نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل
وذا اولى مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فعملنا به بلا مانع
عنه والتعديل هو الطمانينة في الركوع والسجود والقيام بين الركوع
والقعدة بين السجدتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء
الزعفران وبكل ماء خالطه شئ طاهر فتغير احد اوصافه كماء
المد لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء
مطلقا اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا في قوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء فيه مطلق
والمطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط
للمصير الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي
بكل ماء يطلق عليه اسم الماء وماء الزعفران وماء الصابون
والاشنان وكل ماء خالطه شئ طاهر فغير احد اوصافه
يطلق عليه اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيل
الاضافة ما زال عنه اسم الماء بل قررته فيدخل تحت مطلق
الماء فكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيل



لهذا المطلق و به یخرج حکم ماء الزعفران والصابون والاشنان و
امثاله دلیل علی ان ماء الزعفران وامثاله ماء مطلق و فیه
جواب عما قال الشافعی ان ماء الزعفران وامثاله ماء مقید یقال
ماء الاشنان والصابون والزعفران کما یقال ماء الورد فلا
یکون داخلا تحت قوله تعالی فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان یکون
الماء باقیا علی صفة المنزل من السماء لیکون الماء مطلقا فاجاب
بان قید الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق
لفظ الماء فانه اذا قیل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا یخطأ
لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به یخطأ لغة فصار اضافة
الزعفران کاضافة الی البئر والعین فانه لا یخرج عن مطلق
الماء بهذه الاضافة فکذا هذا فیجوز التوضی به ولو شرط بقاءه
علی صفة المنزل من السماء کان تقییدا للکتاب ف یرد علیه اشکال
وهو ان الماء فی النص لو کان مطلقا لجاز التوضی بالماء النجس
ولیس کذلک تعلم انه لیس بمطلق فاجاب بقوله وخرج عن
هذه القضیة الماء النجس کونه آلة للتطهیر بقوله تعالی
ولکن یرید لیطهرکم بالوضوء والنجس لا یفید الطهارة فلم یکن
داخلا تحت قوله تعالی ماء فکان النص مطلقا فی الماء الطاهر

قوله وبهذا الاشارة علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان
تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال اى باشارة هذا
النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم علم ان الحدث
شرط الوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا
وجوهكم الاية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل
الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة وازالتها تقتضى ثبوت
النجاسة وهى فى الاعضاء حكمية وهى الحدث فان قلت
هذا اى قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد فى التيمم فكيف
يدل على ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء
للمحدثين قلت التيمم خلف عن الوضوء والوارد فى
الخلف وارد فى الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل بسببه
وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة فى الاصطلاح لابد ان
يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق
فكيف يكون ثابتا بالاشارة قلت شرطية الحدث
من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق
ماهو لازم الاشارة والاقتضاء والدلالة وان كانت بمراتب



بالاشارة واختيها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك
في ماء خالطه شيء طاهر فغير وصفه او اوصافه كما تغير
بكثرة الاوراق مع اطلاق اسم الماء عليه الا يرى انه لم يحدث
له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة فاذا ترك اطلاقه
كان مجملا ومن فوائد شيخ الاستاذ لا نسلم ان النص
مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص
عنه الماء النجس بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا
مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك جاز تعليله بالقياس
غاية ما في الباب القياس يكون مع الفارق ثم سواء كان مجملا

وعاما وايا كان لا يصلح النص نظير المادعاه قال ابو حنيفة رح

المظاهر اذا جامع امرأته في خلال الاطعام لا يستأنف الاطعام

لان الكتاب مطلق في حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم

المسيس بالقياس على كفارة الصوم بل المطلق على اطلاقه

والمقيد على تقييده الظهار تشبيه المنكوحة بامرأة محرمة عليه

على التابيد فاذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي

فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى

يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم

يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون

والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من

قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاذا اطعم

المظاهر عن كفارته ثلثين مسكينا وعشرين ونحوهما ثم

جامع التي ظاهر منها ثم اطعم الباقين فانه يجزيه في قول علمائنا

وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل المسيس اي

الجماع فقيدت الواردة في الاية بالقياس على الصوم

والجامع ان كلا منهما نوع من كفارة وجبت جزاء وعقوبة وتشاركا

في الغلظة فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى فيستأنف الاطعام

كما في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص وارد في الاطعام مطلقا
فيقتضي اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع اولا فلو شرط عدم
المسيس بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب
بالقياس وذا لايجوز ثم حمل المطلق على المقيد باب على حدة من
اصول الفقه له تفاصيل مذكورة في محله وجواب هذه المسئلة
واكان قول علمائنا جميعا لكن تخصيص ابي حنيفة بالذكر لكونه
رئيسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا الرقبة في قوله تعالى في كفارة
الظهار واليمين مطلقة عن قيد الايمان قال الله تعالى في كفارة
الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وفي كفارة اليمين او كسوتهم
او تحرير رقبة فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل
خطأ فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة كما قاس الشافعي وقيد الرقبة
بالايمان في كفارة الظهار واليمين بجامع ان الكفارات كلها
جنس واحد بل المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان
الزيادة نسخ ولا يجوز في الكتاب بالقياس فان قيل الكتاب
في مسح الراس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار
الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة

الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة

هذا ان النقضان يردان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من

الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس الاول ان قوله تعالى

وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق

يتادى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيدتموه بمقدار

الناصية وهي ربع الراس بما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام

اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وهو خبر

الواحد وانما قلنا اريد به بعض الراس لان الراس محل المسح و

الباء دخلت فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الراس

اذا استوعبه ومسح براسه اذا مسح بعضه ولان جميع الراس

ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض والثاني ان النكاح في قوله

تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيدتموه بالدخول

حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل دخول الثاني بخبر الواحد

وهو قوله عليه السلام لامرأة رفاعة اتريدين ان تعودي الى رفاعة

فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من

عسيلتك قالها حين طلقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن



بن الزبير فجاءت متهمة بالعنت قائلة ما وجدت الا كهدبة ثوبي

والعسيلة كناية عن العضو وفيها كناية عن الجماع فاجاب عن

الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم

المطلق ان يكون الآتي باي فرد كان آتيا بالمأمور به كما في الاشياء



الثلثة في باب الكفارة والاتي باي بعض هنا اليسر ات بالمامور

به فانه لو مسح على النصف وعلى الثلثين لايكون الكل فرضا

بل يكون البعض فرضا وبهذا الحكم فارق المطلق المجمل مع ان كلا

منهما بعض الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت

انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاز ان يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان

يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا

بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من

الافراد ثم اتى بفرد آخر لايكون الثاني مامورا به ومطلق الفرد

يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس ان اتى بنصف

الراس فقد اتى بافراد المامور به فردا وقد تادى الفرض باول

الافراد فلا يقع ما بعده مامورا به توضيحه ان المطلق يجري

كل فرد عن غيره بطريق البدلية فاذا مسح اقل الابعاض جاز

عن الكل فاذا زاد عليه لايكون فرضا واجاب عن الثاني بطريقين

احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح في النص حمل

الوطي اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول

السؤال وهو مذهب بعض المشائخ ان الدخول ثابت بالنص لان

النكاح يستعمل لمعنيين للوطي حقيقة كقوله عليه السلام ناكح

اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع وانما يتحقق ذلك حقيقة في الوطي لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا والمعنى العقد مجاز لانه سبب يوجب حل الوطي ويحمل ههنا على الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة واما اسناد الوطي الى المرأة فمن باب المجاز باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليهما على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله قائم وثانيهما

قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر وهو من المشاهير يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سياتي في باب السنة ان شاء الله تعالى

قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوقي من عسيلته روي بروايات فلا يكون هذا تقييدا للكتاب بخبر الواحد كما لم يكن الشان في اثبات انه مشهور والزام الخصم قبوله

فصل في المشترك والمؤول

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة



الحقائق لا على سبيل الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد
باللفظ الا احدهما مثاله قولنا جارية فانها يتناول الامة و
السفينة والمشتري يتناول من قابل عقد البيع وكوكب
السماء و قولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان اي
المشترك فيه لان المفهوم مشتركة والصيغة مشتركة فيها

المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اي ماهية
وذاتا كالجارية للامة والسفينة وللمعاني المختلفة الحقائق
كالعين للباصرة والينبوع والشمس والذهب والماء و
الجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى ههنا مفهوم اللفظ

على ما عليه الاستعمال العام الشائع في لفظ المعنى عينا كان
او عرضا ولهذا اتى بمثالهما فالجارية والمشترى من قبيل الاعيان
والبائن من قبيل المعاني لان البين والبيان كل منهما معنى و
عرض فان قلت حد المشترك صادق على المأول لانه موضوع
لمعنيين مختلفين ايضا والمأول قسيم المشترك في الاصطلاح
ولهذا ذكرا متقابلين قلت المراد بالمشترك ما وضع لمعنيين
مختلفين من غير ترجيح احدهما على الاخر بدلالة ذكر الترجيح
في المأول فيعتبر نفي الترجيح في المشترك للتقابل بينهما
لا يقال كثيرا ما يذكر الشيئان نحو المطلق والمقيد ويقصد
بترك القيد في المطلق اطلاقه عنه فانه يصلح تقييد
احدهما بقيد الاخر بضده والتقابل واقع بين المطلق و
المقيد لانا نقول اذا وضح امرهما عرفا واصطلاحا في انقسامهما
في طرفي النفي والاثبات في قيد دل تقييد احدهما بقيد على تقييد

الاخر بضده فان قلت يدخل في هذا الحد التثنية مثل جسمين
او حيوانين للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء
فانهما موضوعان للماهيات المختلفة مع انهما ليسا من المشترك
قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين فان التثنية
موضوعة بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا
وكل واحد من فردي التثنية جزء من اجزاء معنى الواحد وكذا
الجمع فان قلت ما ذكرت من الفرق يستقيم في التثنية اما
في الجمع فلا يستقيم لان كل واحد من افراد جمعه مفهوم تام
لا بعض المفهوم على ما سبق تماما في الفرق بين التثنية و
الجمع فلفظ الاجسام تناول الحيوانات والاحجار والاشجار
وضعا مع اختلاف حقائقها وهو ليس بمشترك بل عام فلم
يخرج عن الحد مثل زيد اذا اشترك فيه انسانان فانه مشترك
مع انه لم يتناول المعنيين المختلفة الحقيقة اذ حقيقة كل
واحد منهما واحدة والجواب عنهما ان المراد باختلاف معنييه
حقيقة ان لا تجمعهما حقيقة مفهوم اللفظ كالعين مثلا
فانه ليس له مفهوم يشتمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ
الاجسام فان له معنى وهو حقيقة الجسمية تناولا لجميع



الاجسام المختلفة الماهيات وكذلك زيد المشترك لا يطلق
على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم لفظ زيد فكان هذا داخلا في
المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به
لان كل شيئين اختلفا في معنى لابد ان يتفقا في معنى آخر فلا
يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى
يختلفان فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار مفهوم اللفظ
فعين لذلك ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ
لا يعبأ باختلافهما في ماهيتهما فاذا لا يحصل الاختلاف
بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم المشترك



انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع
العلماء على ان القروء المذكورة فى كتاب الله تعا محمولة اما على
الحيض كما هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعى ولما
كان المشترك يحتمل الواحد من الجملة غير متعين كان حكمه
التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه فاذا تعين الواحد
مرادا به بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره فلا يجوز ان
يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعى
ومن تبعه متمسكين بقوله تعا الم تر ان الله يسجد له من فى
السموت ومن فى الارض والشمس والقمر والجبال والنجوم و

وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ فالسجود مشترك بين
معنيين مختلفين وضع لهما وهو سجود الناس والخشوع
مع التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد اريد المعنيان ههنا
حيث اسند السجود الى الناس وغير العقلاء معا ولنا
ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين لان كل
واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما
يستلزم عدم ارادة الاخر واستعماله في الاخر يستلزم عدم
ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل واحد من مفهوميه
مرادا وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني
والكسوة الواحدة لا يجوز ان يلبسها شخصان كل واحد بكمالها
في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على
مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام

معناه والجواب عن الآيتين ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد
وهو يعم الجميع على ما قيل وقوله ولهذا اجمع العلماء تاييد
لهذا الاصل واستدلال بدلالة الاجماع وبيان ذلك ان العلماء من
الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد بالاقراء الحيض او
الاطهار فمذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء الحيض و
مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة الاطهار وعلى
هذا الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا
الاختلاف يدل على ان ارادتهما من لفظ القرء باطل باجماعهم
لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا صورة الاجماع ثم
هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل للمعنيين لانه لو كان
مستعملا لهما معا لما هجر واحد المعنى الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ
مع المعنى الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى
ترك احدهما وهذا هو معنى دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى
الموالي بني فلان بثلث ماله ولبني فلان موالي من اعلى وموالي من
اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم
الرجحان وهذا بتغير الواو كما وقع في النسخ استئناف من الكلام لبيان

ان هذا اي عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا
استشهاداً بمسائلهم و في بعض النسخ وقال محمد رح اذا اوصى
لموالي بني فلان ولهم موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني
فلان وموالي من اسفل وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي
مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت الوصية في
حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة
الجمع لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح
بلا مرجح باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لا عموم
للمشترك او على هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع ما لو
حلف لا يكلم موالي بني فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل
والجواب منهم من جوز تعميم المشترك في النفي فعلى قولهم لا
يرد النقض واما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى
اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد
لا يكلم من بينه وبين بني فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا
من قبيل ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ويقال ان احدهما
مراد بعبارة القول والاخر بدلالته لما ذكرنا من معنى البغض
وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها ا كان

بطريق الايلام يحنث لان معنى الانهاء عن الضرب هو الكف

عن الايلام فيحنث لوجود الايلام فان قيل قوله بطلت الوصية

لاستحالة الجمع وعدم الرجحان لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه

منعم وشكر المنعم واجب والاسفل منعم مندوب فصار صرفه الى اداء

الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح

فيما روى عنه وايضا ينبغي ان تصح اذا اصطلحوا على احدهما كما

روى عن محمد رح لان بطلان الوصية انما كان لجهالة الموصى له

وبه يزول الجهالة كما في مسئلة الاقرار لاحد هذين قلت

ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال لا الثبوت ان هذا

الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق

الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء

كان محلا لورود النقوض وسائر الاسولة ولئن التزم الجواب

فيقال ان شكر المنعم انما يجب على بني فلان لا على الموصى فكان

الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان يكون المذكور

في الكتاب فيما اذا لم يصطلحا على احد وفي ذلك يحصل الغرض

من ثبوت المذهب فامعن النظر اليه ثم جواب المسئلة

لا يختص بمحمد لكن تخصيصه في الذكر لانه راو عنهم وقال

بلا تقديم قواعليه تخيل المص ترقيا من الادنى الى الاعلى والله اعلم بالصواب ١٢

ابو حنيفة اذا قال لزوجته انت علي مثل امي او كامي لا يكون مظاهرا لان لفظ مثل مشترك بين الحرمة والكرامة فلا يترجح الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي لو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشتمل التشبيه بالعضو وهو معنى الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء لان اللفظ مشترك بين المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية واراد بهذه المسئلة لاثبات ان المذهب عندهم عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه لو جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل متى اجتمع دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على الكرامة والجواب ان الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح ثابت يقينا فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما

اذا وقع التعارض بين دليلي الحل والحرمة ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمي اليه ثم وقع في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد في حصول الموت انه بالرمي او بوقوعه في الماء كذا في بعض النسخ الا ان الشان في ورود هذا السوال وقد كشفنا عن وجهه في المسئلة الاولى فعلى هذا على هذا الاصل وهو انه اذا تعين احد معنييه مرادا سقط اعتبار ارادة الاخر قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد بيانه اذا قتل المحرم صيدا فجزاءه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في اقرب المواضع اذا كان في بر فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء ابتاع بها هديا وذبح ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وان شاء صام على ما ذكر في محله وقال محمد والشافعي تجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم اي مثله من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد كالحمام والعصفور وما اشبه ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمام شاة وثبت المشابهة بينهما من حيث ان كلا منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل

مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد

المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما

بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا عموم للمشترك

اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض

من وجوه احدها ان المثل في الاطلاق ينصرف الى الصوري لانه هو

المماثل والمشابه واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ

المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين لكل منهما بطريق

الحقيقة وهذا حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون

مشتركا وثانيها لا نسلم ان القيمة فيما لا نظير له كالحمام وا

بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم فلا

يتناولهما النص فلا يكون المعنوي مرادا بالاتفاق وثالثها ان

الصحابة اوجبوا النظير من حيث الخلقة والنظير في النعامة و

الظبي وحمار الوحشي والارنب ولم ينقل فيه خلاف احد فكان

اجماعا على ان الصوري هو المراد سواء كان مشتركا او حقيقة

ومجازا قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

اي بدليل ظني سواء كان خبر الواحد والقياس لان خبر الواحد

ايضا يفيد العلم بغالب الرأي كما تقرر يصير مؤولا و

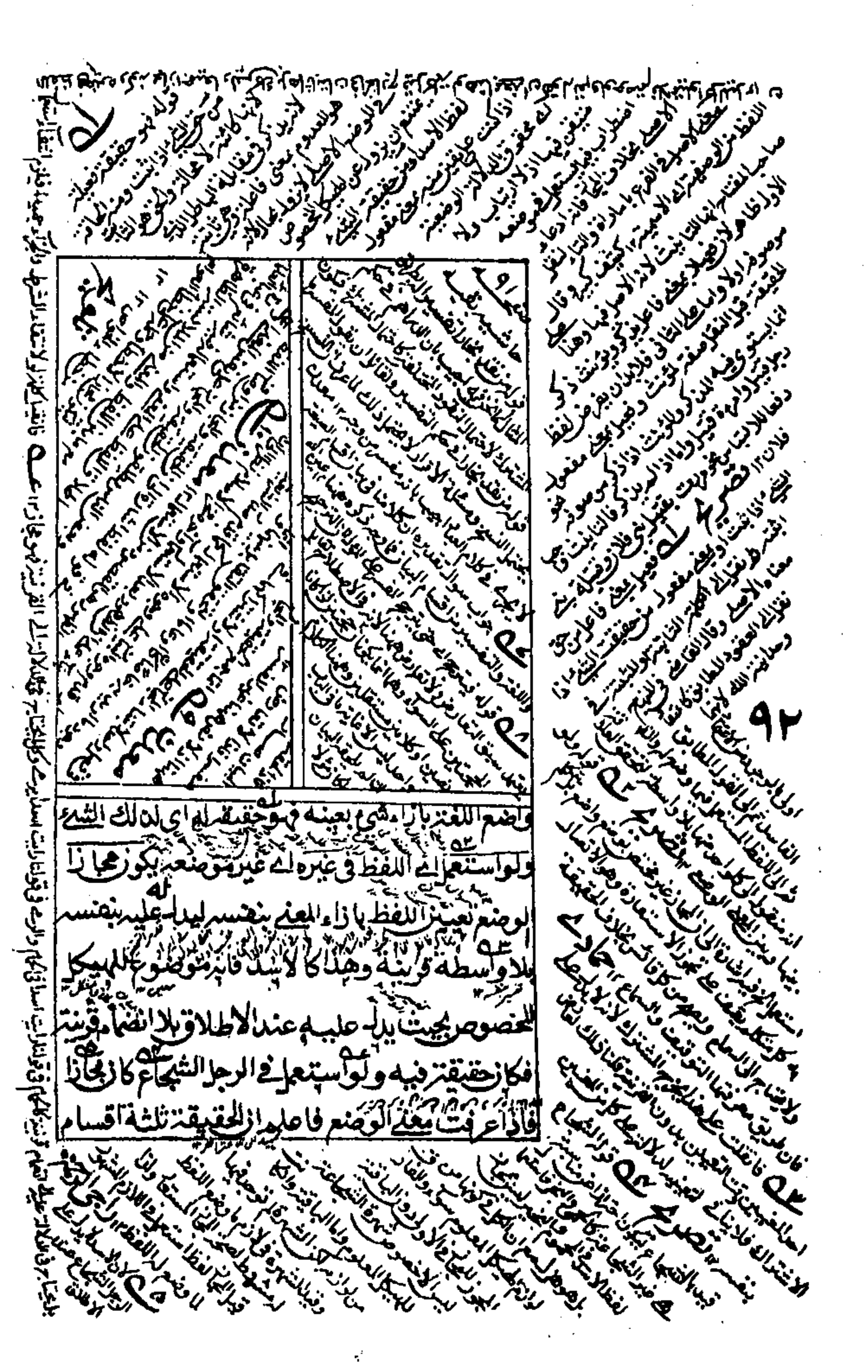
كذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظني
يصير مؤولا وحكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط لان
غالب الراي يحتمل السهو والغلط ومثال المؤول في الحكميات
ما قلنا اذا اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين
القدر نحو ان تقول اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي
البلد نقود كالمغربي والعلائي الا ان بعضها غالب استعمالا
كان ذلك على غالب نقد البلد فذلك اي تعيين غالب نقد
البلد بطريق التاويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف
الغالب فيما بينهم فيصرف اليه تحريا للجواز ولو كانت النقود
في البلد مختلفة في المالية دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا
فسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع عدم الرجحان الا اذا بين
احدهما في المجلس لارتفاع الجهالة المفضية الى النزاع والفساد انما كان
لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الاية على الوطي
وحمل الكناية في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل
وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولناه بالحيض
بقرينة لفظ الثلاثة لما قد سبق في بحث الخاص وبقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك

النكاح في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد
والوطي فحمله بعض اصحابنا على الوطي بدلالة قوله زوجا تفاديا
عن التكرار فان قيل النكاح في الاصل وضع للضم على ما عليه
شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة وانما يستعمل
للعقد مجازا لانه سبب للوطي قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة
في الوطي وفي العقد مجاز قلنا قد اشترك فيه استعمال الشائع
للوطي والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق
على انه وان كان حقيقة في الوطي لكن زاحمه المجاز المتعارف في
سبق الفهم اليه حتى كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت
حقيقة وضعية للوطي وهذا هو الاشتراك وكذلك كناية
الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل ان يكون من البيان
وان يكون من البين والذي من البين يحتمل ان يكون معناه
انها ممتازة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال او في
النسب او في غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع
يحتمل محتملات كثيرة لكنها في حال مذاكرة الطلاق بان سألت
هي طلاقها او غيرها كانت طلاقا تاويلا بان المراد بها
الانقطاع عن وصلة النكاح بدلالة الحال قال وعلى هذا

اى على ان الحمل للتنبيهين يصرف الى احد محتمليه بدليل يفيد
غلبة الظن كما فى الالفاظ المشتركة قلنا الدين المانع من الزكوة
يصرف الى ايسر المالين قضاء للدين يعنى ان الرجل اذا كان له نصاب
وعليه دين مستغرق فى ماله لا يجب عليه زكوة عندنا خلافا للشافعى
واذا كان له نصب من الاموال بان كان له دراهم ودنانير وعروض
وسوائم والدين يستغرق فى بعضها يصرف اولا الى النقود لان
قضاء الدين ايسر منها لعدم الاحتياج فيه الى المبادلة ثم الى
العروض لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض
من ايراده ههنا ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود ومن
غيرها كاحتمال اللفظ المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا
الدين انما يمنع وجوب الزكوة تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان
صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا لمعنى اليسر وفرع محمد على
هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله نصاب من غنم
ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال
عليهما الحول تجب الزكوة عنده فى نصاب الغنم ولا تجب فى
الدراهم فرع محمد على هذا الاصل ان يصرف الدين وهو المهر
الى الدراهم فى المسئلة المذكورة لانها ايسر قضاء للدين من

العذر قال ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم
كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال فلان
على عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له و

لولا ذلك لكان مصروفا الى غالب نقد البلد بطريق التاويل فيترجح
المفسر فلا يجب نقد البلد وانما سمي به لانه عرف بدليل قاطع و
التفسير هو الكشف التام الذي لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم
اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وانما
ذكره ليتبين المؤول ويميز عن المفسر تمييزا تاما وهو ان المؤول ما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي حتى لو ترجح بدليل
قاطع لم يكن مؤولا بل كان مفسرا وقوله ببيان من قبل المتكلم اعم
من ان يصرح المتكلم بان المراد هذا ومن ان يدل من جهته قطعا
دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا قوله فيترجح المفسر
على المؤول فان قيل اين التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا
تعارض بينهما حقيقة ظاهرا ولكنهما تعارضا معنى وتقديرا
وبيانه ان كلامه قبل قوله نقد بخارى يحتمل النقود وانه كان
يترجح نقد البلد بغالب الراي فاذا بين نقد بخارا يترجح ذلك
على نقد البلد وغيره **فصل في الحقيقة والمجاز** كل لفظ وضع



وضع اللفظ بازاء شيء بعينه فهو حقيقة له اي لذلك الشيء
ولو استعمل اي اللفظ في غيره اي غير موضوعه يكون مجازا
الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه ليدل عليه بنفسه
بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل
المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة
فكان حقيقة فيه ولو استعمل في الرجل الشجاع كان مجازا
فاذا عرفت معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة ثلثة اقسام

لغوية وشرعية وعرفية لان معنى كونه موضوعا لذلك انه
متعين للدلالة عليه وتعيينه لذلك ان كان بوضع واضع اللغة
كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع
كالصلوة في العبادة المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في
العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف عاما كالدابة
لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام ومنه
اصطلاحات الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين
من الفقهاء وواضعي المعاني وغيرهم واما المصنف فقيد بواضع
اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية مع انهما من انواع
الحقيقة فاحتمل انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو ان الاسم
اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية
ولكن يصير مجازا ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات
القوم واختلاف عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل والاصح
ان يقال الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد
ذكر هذا والصحيح قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة ما
يستعمله كل من الالفاظ في مخاطباتهم اذ هي مشتق من لغا اذا
تكلم وكذلك اللغو الصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغى



بالكسر اي الهج وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا
فان قيل ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشئ
ويراد به ذلك الشئ ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف
الحقيقة هو اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له قلت لا نسلم انه
قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ
شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في
الاصل لشئ معلوم سمي حقيقة بدون قيد الاستعمال
فان قيل الهزل داخل في تعريف المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له
فلو قال اللفظ ولو استعمل في غيره لمناسبة بينهما لتم الحد قلت ان
المصنف وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت تقديرا

اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغيره او وضع له لعلاقة بينهما ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم

الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد قيد بالارادة احترازا عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر كما في الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء في الامان احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي جاز ارادتهما معا لان المجاز يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا ترى انه لو قال لا تنكح ما نكح ابوك ويراد به العقد والوطي لم يعتبر فيه استحالة كما لو صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا ولا وطيا فانه صح من غير استحالة ولنا ان الحقيقة ثابتة ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا و مستعارا في حالة واحدة ولكن هذا الوجه لما كان محل الاعتراض والجواب صفحنا عنهما تحرزا عن التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا



اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما
خارجا عن لغتهم فلا يجوز قال وهذا قلنا لما اريد بما يدخل في
الصاع بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين سقط اعتبار ارادة نفس الصاع حتى جاز بيع
الواحد منه بالاثنين اي لاجل ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان
اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشبة المنقورة
جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله
عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
لان الصاع حقيقة المكيال من الخشبة ويراد به ما يحله مجازا

وقد اريد به ما لحله اجماعا فلا يكون عينهما مرادة لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا الاصل مسئلة وهي
انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم
فقال لي امرأة اخرى وعنيت اياها يقع الطلاق على تلك
وعلى المعروفة جميعا وهو جمع بينهما ولئن قيل العلم اسم الاخرى
ايضا زينب فينتقض به اصل المشترك وهو انه لا عموم له ولما
اريد الوقاع من اية الملامسة سقط اعتبار ارادة المس باليد
لاجل ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد باية
الملامسة وهو قوله تعالى اولمستم النساء الاية بيانه انه عد المس من
النواقض ونقل عن الشافعي انه قال احمل اية الملامسة على المس والوطي
قلنا ان للمس حقيقة في المس باليد ومجاز في الوقاع وقد اريد به
الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص فلا يراد به
المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما
لا يجوز وقال محمد اذا اوصى شخص لمواليه وله موال اعتقهم و
مواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا
اذا كان الرجل حر الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل
كانت الوصية باطلة لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل

وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه بالمجاز لانه سبب لعتقهم لانه حين عتق الاول قدروا على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثاني فمعتق الرجل مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثاني ويشكل على هذا الاستيمان على مواليه فانه يدخل موالي مواليه وسياتي الجواب عنه وفي السير الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم لا يدخل الاجداد في الامان ولو استامنوا على امهاتهم لا يثبت الامان في حق الجدات وهذا لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة وانما يقال للجد اب وللجدة ام على سبيل المجاز وهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد في الاباء والامهات في الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا ان اريد بقوله تعالى

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص فقيل حرمة الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص بمعنى الجزئية والبعضية وقيل قد اريد بالام الاصول بالاجماع وهي تعمهما فكان هنا عملا بعموم المجاز قال وعلى هذا قلنا اذا اوصى لابكار بني فلان لا تدخل المثابة بالفجور في حكم الوصية على انهما لا يجتمعان اعلم ان المثابة التي ذهبت بكارتها بالفجور حكمها حكم الابكار في الاستيذان وجعل سكوتها رضا في التزويج عند ابي حنيفة وقالا هي كالثيب فهذا لا يدخل في الوصية للابكار وقال الامام الاعظم انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير المثابة وانما تسمى بالزنا بكرا مجازا لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار لهذه الفاحشة فكانت مثلهن في خوف اظهار امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه المثابة مرادة لئلا يلزم الجمع بينهما قال ولو اوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد وقد اريدت به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهو قول ابي حنيفة رح وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين في العرف على الفريقين وهذا

نظير من هبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات ويرد
عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء
في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر
يتناول الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة
فيبقى بمجرد الظاهر شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة
بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهة لما فيه من حقن الدم
والاصل في الدماء ان يكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة
اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولم تعتبر هذه الشبهة
في الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلا تلحق الشبهة فيها
بالحقيقة وكذلك اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون
في الاستيمان كما قررناه اتفاقا قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة
وهي اجنبية كان ذلك على العقد فلو زنا بها لا يحنث لان
النكاح حقيقة في احد الشيئين اعني الوطي والعقد فاذا اريد
احدهما وهو العقد لا يراد الاخر لئلا يجتمعا فان قيل كيف يقع
لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند
الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى
انه حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره

من الفقهاء على انبنيا قص ما ذكر فى بحث المؤل انه مشترك مؤل بالوطى قلت انما يقع على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهى ليست بمحل الوطى فترك حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز وهو العقد وهذا محل تامل ويقال انه وان كان فى اصل وضعه للوطى لكنه فى العرف يراد به العقد فصار حقيقة عرفية له فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة يحتمل اللفظ احتمالا على السوية كان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة فى الوطى ومجازا فى العقد وان كان متعارفا واما تعين العقد فى الحلف لان مبنى الايمان على العرف ولان وطى الاجنبية مهجور شرعا فكان متروكا فى العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن فى دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكا لفلان او كانت باجرة او عارية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه النقوض ترد على هذا الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل منها ما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة

في الحافي ومجاز في الراكب المتنعل وقد اريدا معا ومنها اذا
حلف لا ادخل دار فلان فقوله دار فلان يقع حقيقة على
المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهي للملك واما المسكونة
باجرة او عارية فانما يراد به مجازا وقد قلتم انه يحنث اذا دخل
اي دار يسكنها الفلان مملوكة كانت او مستعارة او مستاجرة
وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ومنها انه اذا قال عبده حر يوم يقدم
فلان فانه يعتق سواء قدم ليلا او نهارا وهو جمع بينهما لان
اليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز وهذا اي ارادتهما معا اذا لم
يكن له نية فان نوى حقيقة الكلام يصدق في هذه المسائل
كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف و
الدخول لا يتفاوت بين الفصلين ودار فلان صار مجازا عن دار
مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له او كانت
باجرة واليوم في مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت
لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق
الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع
بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم يراد به

يراد به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا
وضع القدم بعينه حتى لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث
لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه قال لا يدخل
والدخول عام يوجد حافيا ومتنعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم
المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد
بها نسبة السكنى مجازا لان الباعث له على الحلف هو الغيظ
اللاحق من فلان وانما يحمله ذلك على الامتناع عن دخول دار يسكنها
فلان ومن يلاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فاذا دخل دارا
مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا
لوجود الملك ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن
فيها لا يحنث كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا لا بطريق الجمع
بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين وفي فتاوى
الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان ولم يسكنها
فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار
فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة
اليه بالسكنى والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن

يفعل لا يمتد كالدخول والخروج يراد به مطلق الوقت في العرف
والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم والركوب
يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به
فاذا كان الفعل ممتدا يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير
ممتد يكفي له نفس الظرف وهو مطلق الوقت في الوقت يعم الليل
والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار
لانه اسم للسواد الخاص كما ان النهار اسم للبياض الخاص لا يحتمل غيره
فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة
الى عموم المجاز لا بطريق الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى
والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية بدلالة من قبل المتكلم
فاعرفه فان قيل ان يقول ان ما ذكرتم لو صح ينتقض بقوله لامرأته
امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه اريد به بياض النهار قلت
المراد بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه
وهو الحرية في قولنا عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد و
في هذه المسئلة هو الامر باليد وهو مما يمتد نقول هذا خلاف
ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت طالق يوم
لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

المصحح محمد قاسم اخفاء الداعي للعفو من رب الغني

قال ثم الحقيقة علىٰ ثلثة انواع متعذرة و مهجورة و مستعملة ففي
القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذا لم ينو الحقيقة نظير
المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذا القدر
ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى
لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث
قوله متعذرة و هي ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة
كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها الا بكلفة و مشقة و مهجورة و
هي ما ترك الناس العمل به وان تيسر الوصول اليه كوضع
القدم و مستعملة و هي بخلافهما اي تيسر الوصول
اليه و لا يترك الناس و في القسمين الاولين
يصار الى المجاز بالاتفاق اذا لم ينو الحقيقة لان هذه الحقيقة
لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها
لتعذر الوصول اليها و لهجرانها في العادة فيصار
الى المجاز حذرا عن الالغاء في كلام العاقل البالغ نظير
المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذه
القدر كان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة و عين القدر
و اكلهما متعذر لا يتيسر الوصول اليه الا بكلفة

ومشقته فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع

بالحلف عما باشر فعله بلا كلفة ومشقة فيصار الى المجاز

في المسئلتين اي اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر قالوا اذا كانت

الشجرة ما كولة كقصب السكر فيمينه على عينها وان لم

تؤكل فعلى ثمرتها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف فعلى ثمنها

وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من

التبعيض فكان معناه لا ياكل بعض الشجرة والقدر ولقائل

ان يقول ان من اصلها الابتداء الغاية وغيره من المعاني

مجاز عنده على ما عرف في اللغة هب انه حقيقة للتبعيض

ايضا لكن لا يخفى ان قوله لا ياكل من هذه القدر لا يستقيم معنى

التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية

كانت هي في المثال نظير الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام

اكل عين القدر بل يكون الحقيقة اكل ما فيها ومنها قال وعلى هذا

اي على ان في المتعذرة والمهجورة يصار الى المجاز بالاتفاق

قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البئر ينصرف ذلك اي

حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقته الكرع لان من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من البئر وذلك في الكرع لا غير

لكنه متعذرة فيترك ويصار الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع

منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان الحقيقة لم ترد به اصلا

وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة

فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كرعا

اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا

بالاناء وغرفت الماء بيدي غرفا واغترفت منه ثم في هذا

اذا لم يكن البير ملاء وان كانت ملاء فيمينه يقع على الكرع

عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة

اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم

مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا منه الامتناع عن وضع

القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فيحنث كيف

دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر

الهجران في الارادة لا في العمل وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة

المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق جواب

الخصم حتى يسمع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسمع ان يجيب بلا لان
التوكيل بنفس الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه اذا وكل
رجلا بالخصومة فاقر على موكله بلزوم المدعى به ففي القياس لا
يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف رح الاول وزفر رح والشافعي
لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة و
موافقة فلا يصح لانه خلاف ما امر به وفي الاستحسان يجوز وهو قول
علمائنا الثلثة لان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا والمهجورة شرعا كالمهجور عادة لان الظاهر من حال
المسلمين ان يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك
الحقيقة ويراد بها جواب الخصم وهو باطلاقه يتناول الاقرار
والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة
سبب الجواب ومن قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل

لحم الادمي مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه
السنة فانه يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاؤها و
ينبغي ان يتناول اطلاق اللحم وان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة
كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب من هذه البير قال ولو كانت
الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف اي متبادر الى
الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما في اكثر الحقائق وان كان لها
مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان العمل بالاصل
ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده وعندهما العمل بعموم المجاز
اولى لان المقصود هو المعنى والمعنى المجازي ههنا راجح لانه شامل
لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من
الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لان الحقيقة مستعملة لان
الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وتوكل وتتخذ
منها الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة
فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه
ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمنه
الحنطة بطريق عموم المجاز فيحنث باكلها وباكل خبز الحاصل منها

١٠٩

للتعارف اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة
ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير ويشكل على
هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان قوله فيه
كقولهما على ما روي عنه وكذا مسئلة الشرب وهو ما لو حلف
لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب منها
كرعا لان ذلك حقيقة كلامه لان من لابتداء الغاية او للتبعيض
فيقتضي ان يكون ابتداء شربه منها وذلك في الكرع وهي
مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ اليه وعندهما
يقع على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال
بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به شرب
مائها على الاطلاق فيحمل عليه بعمومه ويشكل هذا الاصل
ان الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على
ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما اذا حلف لا ياكل شواء
فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه يراد به

اللحم المشوي عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ و
الشواء مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها
تركت بالعرف ثم المجاز عند ابي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق
اللفظ وعندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت
الحقيقة ممكنة في نفسها الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار
الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار الى المجاز وان لم
تكن الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم انه لا خلاف في ان المجاز
خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى
الحقيقة وتعذر العمل بها وفي انه لا بد لثبوت الخلف من تصور
الاصل وفي ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى
ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في
كذا وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده
خلف عنها في التكلم وعندهما في الحكم توضيحه ان عنده
التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل

العلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم وهو الشجاعة
ثم ثبت الحكم بناء على صحة التكلم كما يثبت الحكم في الحقيقة
بناء على صحة التكلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف في اثبات
الشجاعة عن قوله هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا
هو المراد من خلفية حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما لما تقرر
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى اتفاقا وليس المراد ان
شجاعة الشجاع خلف عن اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحققون
في تفسير الخلفية على القولين لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس
العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتباره في
غيره وللامام ان الحقيقة والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة
فكان لفظ المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف في
انه يشترط لثبوت المجاز امكان الحقيقة في نفسها عندهما رح
حتى لو لم تكن ممكنة لا يصار الى المجاز وصار الكلام لغوا وعنده
يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها مثاله
اذا قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني لا يصار الى المجاز
ويلغو الكلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الكلام
لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها ههنا



فلا يثبت به الحرية خلفا عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق

لان المجاز خلف عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح

موضوع لثبوت المعنى بصيغة وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة

ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق كما

اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب

واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان

قوله هذا اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور

الاسدية تحقيقا في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله

لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق عليه مع ان لازم

الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت

المجاز لكن الامام البرغوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي

فلا يرد اشكالاً على ذلك ويرد ايضاً قوله لعبده هذا ابنى
فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز وهو العتق
واجيب بان قوله هذا ابنى اقرار بما هو سبب الحرية
وحكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل
لذلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنى كلام تام من مبتدء
وخبر موضوع للايجاب بصيغته الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة
فينبغي ان يصار الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابنى وعلى هذا
اى على الاصل المذكور وهو ان الخلفية في التكلم او في الحكم يخرج
الحكم في قوله لفلان على الف او على هذا الجدار او قوله عبدى
حر او حمارى حر فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية
احدهما بلا تعيين وهى غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار
والحمار ليسا محلا لثبوت الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير
الكلام لغوا كما في المسئلة السابقة وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد
به ما يحتمله الحرية ولزوم الالف فيجعل كلمة او بمعنى الواو
قال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل المذكور لابي حنيفة
وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط صحة الحقيقة
من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرأته المعروفة النسب

من غيره هذه أيضاً تعذر إثبات البنتية لثبوتها من غيره

ولا يجعل مجازاً عن الطلاق مع أنه كلام تام مفيد بنفسه بل

صار الكلام لغواً سواء كانت المرأة أصغر سناً منه أو أكبر لأن

هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافياً للنكاح فيكون منافياً

لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب أنه لا يمكن أن يجعل مجازاً

عن الطلاق المحرم لأن حقيقة البنتية منافية للنكاح

فكانت منافية لحكمه وهو الطلاق لأنه من أحكام النكاح

فلا يصح أن يذكر البنتية ويراد بها الطلاق لأنهما متنافيان

ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا ابني فإن البنوة

لا تنافي ثبوت الملك ألا ترى أن الأب يملك الابن ولا ثم

يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق

ولقائل أن يعترض عليه من وجهين أحدهما أن ثبوت

هذه المنافاة لا تنافي وجود الاتصال بينهما بوجه خاص وهو

مطلق الحرمة ألا ترى أن استعارة الأسد للإنسان بجامع الشجاعة

صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق مع غير الناطق مما لا يجتمعا ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت علي مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق وتشبيهها بالام في الحرمة مع ان التنافي الذي في قوله هذه ابنتي واقع فيه فعلم ان الاتصال والمناسبة في مطلق الحرمة يكفي لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة بجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميهما واقع لان التمليك الثابت في الهبة يستدعي صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستدعي عدم صحته فبلنا فيان مع جواز الاستعارة وثانيهما انه اذا تجاحد المتعاقدان في البيع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو ينافي الفسخ الذي يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ

فصل في تعريف طريق الاستعارة ان الاستعارة في احكام الشرع مطردة بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال ومناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من جهة

المعنى كالشجاع يسمى اسد الوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث غائطا والغائط في كلام العرب المكان المطمئن من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات لان كل من اراد ذلك الامر يختار مكانا مطمئنا فيسمى باسم الغائط لاتصال ذاتيهما مجاورة ثم لما رأيت للاستعارة في اللغة مسلكين فلها في الالفاظ الشرعية ايضا كذلك فالاستعارة بالمعنى كاستعارة الحوالة للوكالة لتشابههما في المعنى لان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي اَوْلَادِكُمْ اي يورث واما الاستعارة بالاتصال صورة اي

وغير ما وضع له الذي يستعار له اللفظ لان صحة المجاز موقوفة على العلاقة المخصوصة بين الشيئين لا غير فتسمية الشارح اياها بالحقيقة والمجاز غير سديد لانه يقتضي ان يكون المعنى الاول حقيقة والمجاز من صفات اللفظ كما عرفت اللهم الا ان يحمل على المجاز كما اشار اليه الان ... عنه ولما كان علاقة التعليل اقرب من السببية لاضافة الحكم الى العلة وجودا وعدما دون السبب قدمها فقال احدهما يوجد الاتصال بين العلة والحكم ... ١ـ

له ... فالوصية على هذا بمعنى الامر ... الميراث حتى يكون مثالا للاستعارة ...

ذا انا فنوعان الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة

بين العلة والحكم وترك المصنف رح الاستعارة بالمعنى وحصرها

في المشروعات على نوعي الصورى ولم يتعرض للقسم المعنوى

اصلا ولعله اعتبر الغالب والله اعلم بذلك والفرق

بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم بنفسه

من غير واسطة شيء والسبب ما يفضي الى الحكم بواسطة

علة تقع بينهما وهذا كالبيع فانه يوجب ملك الرقبة من غير

واسطة شيء فكان علة له ويوجب ملك المتعة في الاماء

بواسطة ملك الرقبة فكان سببا له والسبب المحض عندهم

ما يكون مفضيا الى الحكم من غير ان يضاف اليه العلة المتخللة

بينهما كدلالة السارق على مال انسان ليسرقه لان علة تلف

المسروق وهي السرقة لا يضاف الى الدلالة وان اضيفت

العلة الى السبب كان سببا بمعنى العلة كسوق الدابة فان

علة تلف ما تلف بعبورها عليه فعل الدابة لكن لما كانت

مجبورة عليه غير مختارة كان فعلها مضافا الى سوقها

وليس المراد بالسبب المحض هنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا

سواء كان بمعنى العلة او خاليا عن معناها لانه مثل بالتحرير وهو

لزوال ملك المتعة والعلة للتخلية وهو زوال ملك الرقبة مضافة الى التحرير فعلم ان المراد به مطلق السبب وانما اكده بالمحض لان السبب قد يسمى علة مجازا فاندفع به ذلك الاحتمال فالاول منهما اى الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مضافا اليها وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة فى محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالاخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين والثانى اى الاتصال بين السبب والحكم يوجب

تلزم المخالفة بين ... والمنة ... لان المنة جعل ... الاتصال الصورى وذهب ... ما حاصله ان السببية والمسببية من قبيل الاتصال المعنوى قلنا لا مخالفة لان التوفيق بينهما اذ السبب على قسمين احدهما ما يكون علة لعلة الحكم فانزل المنة هذا السبب منزلة عين العلة وجعل واسطة حقيقة العلة كان لم يكن لان الحكم ترتب على هذا السبب ... لعين العلة فما جعل له الاتصال الصورى بهذا الاعتبار ... ملتق السبب ... هذا الاتصال فى القسم الاخر حقيقة ثانى يسمى بالسبب المحض ... يكن من مال الحكم والعلة ... واقول جعل التوكيد بالمحض دفعا للوهم المذكور كما فعله الشارح غير صحيح اذ الدفع يقتضى سبق المدفوع والاحتمال المذكور غير ممكن الوجود ... فى التقسيم ... لفظ السبب ذكر فى مقابلة العلة ... ذكرا بعين المذكورين ... المقابلة ... بينهما ... راجع ...

119

صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع اى

السبب للحكم دون عكسه لان الشرط فى صحة الاستعارة ان

يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم

من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر

الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب

وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن فى ذاته

عن المسبب لقيامه بنفسه فى حصول حكم الاصلى الذى

وضع له وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء

الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز

لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان

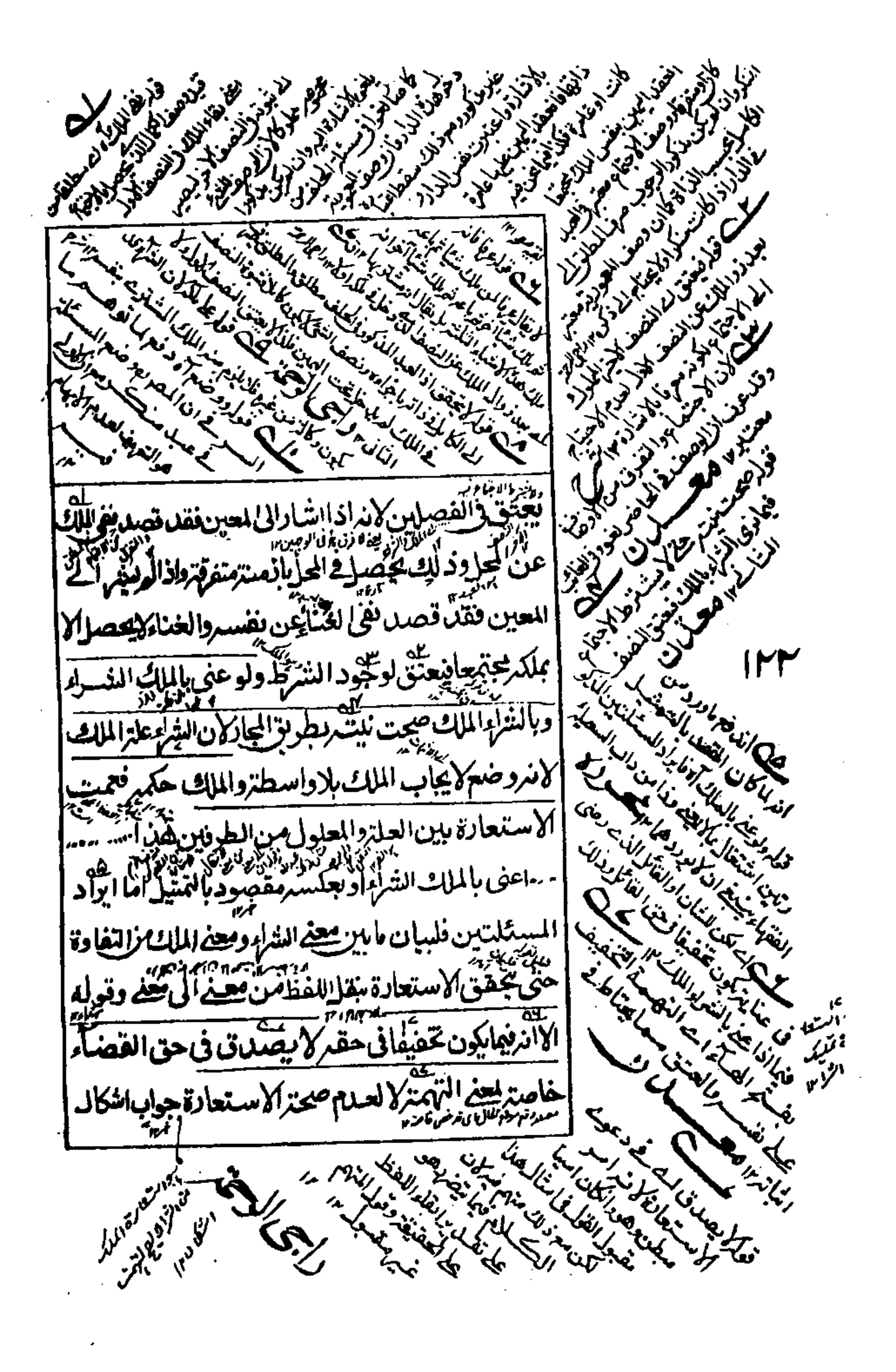
كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا لازما له لعدم

افتقاره اليه فلا يجوز استعارة السبب الا اذا كان السبب

مختصا بالسبب فيجوز كقوله تعالى انى ارىنى اعصر خمرا اى عنبا

استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب لان

المسبب اذا اختص بالسبب صار في معنى العلة مثال الاول اى الا
ستعارة بين العلة و الحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الاخر لم يعتق مالم يجتمع
في ملكه كل العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
العبد فباعه ثم اشترى نصف الاخر عتق نصف الثاني وذلك
لان الملك المطلق يقع على كماله و ذلك بصفة الاجتماع فاختص
به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط
ولعله قد ملكها و زيادة متفرقة ولكن لم يجتمع في
ملكه بعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرقة
عرفا والاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في
كونه مشتريا بعد الزوال يتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف على
ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق
فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي
بعد نصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث
ووضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا كان
عقد اليمين على ملك عبد بعينه
او بشراء عبد بعينه و المسئلة بحالها :-



يعتق في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الملك
عن المحل وذلك يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر اى
المعين فقد قصد نفي الغناء عن نفسه والغناء لا يحصل الا
بملك مجتمعا فيعتق لوجود الشرط ولو عنى بالملك الشراء
وبالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك
لانه وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فصحت
الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين هذا ......
...اعنى بالملك الشراء او بعكسه مقصود بالتمثيل اما ايراد
المسئلتين فلبيان ما بين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوت
حتى يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى وقوله
الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه لا يصدق في حق القضاء
خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة جواب اشكال

وهو ان يقال لو صحت الاستعارة من الجانبين ليصدق في

قوله ان اشتريت اذا اراد به الملك والّلازم منتفٍ حتى

يحكم القاضي بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما يصدق لانه

ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف فكان مظنة التهمة فلا يصدق

في ترك الحقيقة في القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة

الاستعارة ولهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اي

الاستعارة بين السبب والحكم اذا قال لامته حررتك ونوى

به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك الرقبة

وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة فكان سببا محضا

لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق الذي هو مزيل ملك

المتعة لا يقال لو جعل التحرير مجازا عن الطلاق لوجب ان

يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق وهو مذهب الشافعي لانه

اذا استعير له واريد به كان هو العامل لانا نقول نحن لا نجعله

اي التحرير مجازا عن الطلاق بل نجعله مجازا عما يزيل ملك

المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عنده

وعندنا يزيل حتى يرجع بالقول او لان في الرجعي له ان يرجع

بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل ان يقول اما ان

بجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق او عن التي هي
مسبب التحريم فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان يقع
به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني
كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره ويسمي الفقهاء الفاظ الطلاق
التي لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم
يجعل عبارة عن الطلاق وانها عاملة بموجباتها ولذلك
جعلناها بوائن فانقطعت بها الرجعة فذلك اي الازالة
التي هي موجب الفاظ التحريم لقطع ملك النكاح لان موجبها
زوال الملك المتعة الذي ثبت بملك اليمين وذلك يعتمد
ملك اليمين وانعدم ذلك في المنكوحة فلا يقبل زواله
ثم التحقيق في هذا المقام هو ما ذكره صاحب الميزان وهو
ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار
لا انه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا
هذا قول اصحابنا وعامة اهل الاصول وهذا لان مبنى
الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة والمجاز معنى لازمها
فالمقصود من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد مثلا
هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا بمطلق الشجاعة المستفادة

من مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا
حررتك مستعمل لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي
هي لازمة التحرير وهي الازالة عن ملكه بالكلية ثم قوله ولو
قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تمثيل لقوله ان
استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به
الفرع والفرع لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع
الاختلاج وهو ان ذكر الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في
عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة الحكم للسبب
اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا مما لا يرى له
معنى يمنع الاستعارة لانه ليس في الاستعارة من الاستتباع
والاتباع شيء الا يرى ان استعارة اسم الاسد لعلي رض كانت
صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة الاسد
بكثير والاقوى لا يتبع ما دونه وما كانت تسميته بالاسد الا
بطريق من طرق المجاز وبه صرح في ميزان الاصول و
ان اريد به الافتقار من جانب الفرع واستلزام للاصل

في وجوده فذلك الشائع العام لسلوك طريق المجاز في
مذهب اهل اللغة وعلى هذا اي على ان استعارة السبب
للحكم صحيحة لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ
التمليك والهبة والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك
الرقبة وملك الرقبة توجب ملك المتعة في الاماء
فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز
ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا
ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح
فان قلت ملك المتعة في النكاح غير ما ثبت في ملك اليمين
فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين والظهار ونحوها
والثاني لا يفيد ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا
لهذا النوع من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين
وتغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح

ثبت مقصودا وفى ملك اليمين يثبت تبعا قال ثم فى كل موضع

يكون المحل متعينا للنوع من المجاز لا يحتاج فيه الى النية كما اذا

قال للحرة الاجنبية ملكيني نفسك فقالت ملكتك ينعقد النكاح لان

النية لتعين احد المحتملين ولا احتمال ههنا يريد انه ينعقد النكاح

بلفظ الهبة والتمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو

الرقبة فصار مجازا عن ملك المتعة حذرا عن الالغاء هكذا قيل لكن

ايراده بمضمونه لا يطابق بسياق كلامه ويخل بمقصوده مخل الاباعد

والاجانب والدال عليه الفهم السليم والذوق المستقيم على انه ذكر

فى بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح ولا يقال لما كان امكان

الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كما مر فى مسئلة هذا ابنى كيف يصار

الى المجاز فى صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة وهو تمليك

الحرة بالبيع والهبة محال :-

بحث الاستعارة يدل عليه ايراده بالفظ ثم ١٢ رائق

قوله على انه ذكر فى بعض الخ اجيب بان اشتراط النية فى انعقاد النكاح بالفاظ تمليك قول البعض وعدم اشتراط النية قول الجمهور وهو مبنى على قولهم ١٢ عين الله ١٢ قلنا ان ما ذكر فى بعض الفتاوى من اشتراط نية النكاح فى البيع والتمليك فيما اذا استعمل اللفظ فى الاماء لتصور المعنى الحقيقى واما اذا استعمل فى الحرائر فلا حاجة الى النية لتعذر المعنى الحقيقى فتعين المعنى المجازى وهى صحة النكاح

فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك
اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن فى الجملة بان ارتدت
ولحقت بدار الحرب ثم سُبيت وصارت مملوكة ومثل
ذلك الامكان فى الحقيقة يكفى للمصير الى المجاز كما فى المسئلة
مس السماء واخواتها بيانه اذا حلف ليمسّنّ السماء او
ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن فى الهواء فانه يجب الكفارة
لهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو
فى هذه الايمان مستحيل عادة فكان ينبغى ان لا تجب الكفارة
لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما فى الغموس فانه
لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور البر لكن البر فى هذه
الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل للعجز الحالى و
العادى الى الكفارة

فصل فى الصريح والكناية

الصريح لفظ
يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثالها
ظهورا بينا وكشفا تاما بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ
حتى قام لفظه مقام معناه وتعلق الحكم بعين الكلام حتى
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت
حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتق لوجود

صريح لفظهما وهذا اى لزيادة الوضوح والكشف التام سمى

صريحا لانه فعيل بمعنى فاعل من صرح اى خلص وانكشف و

منه سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية

فان قيل يدخل فى تعريفه الظاهر والنص والمفسر والمحكم قلنا

لا يستبعد ان يصدق بعض اقسام هذا التقسيم على الاقسام

من التقسيم الاخر كالخاص يكون حقيقة ويكون صريحا والفرق

بينهما بالاعتبار وذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره

بالاستعمال وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص

بالسوق وحكمه اى حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه

باى طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغنى

عن النية وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق او طلقتك او

يا طالق يقع به الطلاق نوى به الطلاق او لم ينو وكذلك

لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر فيقع به العتاق نوى او

لم ينو وانما تعرض لهذه الانواع وهي الاخبار والنداء والنعت لان
لفظ النداء اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا يرى
انه اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة رح
ولو قال يا حر يعتق وان لم ينو وهذا لان النداء في اللغة موضوع
لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم ولفظ يا حر
صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه ولا كذلك يا ابني
فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول ان هذا الاصل منتقض
بمثل قوله لامرأته تو طلاق باش فانه لا يطلق بها الا بالنية كذا في
الذخيرة وعلى هذا اي على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي
طريق كان قلنا التيمم يفيد الطهارة لان قوله تعالى ولكن يريد
ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج صريح في حصول
الطهارة لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة واثبات
الطهارة ومستعمل فيها والمراد ليطهركم بهذا الصعيد
باستعماله فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على

الاطلاق كالماء وهو حجة على الشافعي رح في انه لم يجعله طهارة
مطلقة وللشافعي رح فيه قولان احدهما انه طهارة ضرورية
والاخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اي ماذكرنا حجة على
الشافعي في انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال في قول انه
طهارة ضرورية اي لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة
اسقاط الفرض عن ذمته وقال في قول انه ساتر للحدث لا رافع له
ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا رأى الماء فصار كطهارة
المستحاضة وهذا لان التراب ملوث في طبعه لا مطهر
وانما جعله الشارع استعماله طهارة او ستر الحدث عند ضرورة
لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافه خلاف
النص الصريح بالراي فان قلت كونه طهارة ضرورية ثابت
بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج لان الحرج المنفي
انما يلزم على تقدير ان لا يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص في التيمم ولكن يريد ليطهركم
اذا اضطررتم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضي ان يكون
التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضي ان يكون المصير
الى التيمم عند العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على

الاطلاق عملا بصريح لفظ التطهير فجعله ساتر الحدث او
طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته في حق فرض واحد
دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
تخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء
الفرضين بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضين وجوازه
بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء وجوازه
للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة فمنها التيمم عنده
لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض
انما يتحقق في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه
لا يصح اداء الفرضين بتيمم واحد عنده لان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بالفرض
الواحد لكن الداعية الى فرض الاخر هي الضرورة المتجددة
فيجب لها تيمم آخر ومنها امامة المتيمم للمتوضين فانها
لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية والوضوء طهارة
اصلية فلا يصح بناء القوي على الضعيف كامامة المومي
للراكع والساجد منها لا يجوز للمريض الا اذا خاف
تلف النفس او العضو بالوضوء عنده لعدم الضرورة

في مادون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة لانهما
يقضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها
انه لا يجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان
الضرورة لا يتميز الا بالصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا
على خلاف ماذكر من انه طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب
هذه الاحكام كما يترتب على الماء الا ان محمد رح خالف
ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين
وهو حجة عليه قال والكناية ما استتر معناه استتارا
لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او قرينة زائدة بين ماخوذ
من قولهم كنيت او كنوت قال القائل ؛ واني لاكنو عن
قذور بغيرها ؛ واعرب احيانا بها فاصارح ؛ والكلام
ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي
سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال
قاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية

وهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال
الحقيقة والمجاز قوله والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة
الكناية يوجه الى انه ليس بكناية حقيقة وانما جعل كناية
حكما لوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف
ما نقل عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز
كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند
وجود النية او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها فلا بد
من دليل يزول به التردد ويترجح به بعض الوجوه على بعض
الآخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ
الطلاق مثلا يثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم
مقام معناه فلا حاجة الى النية فان قيل اشتراط النية او
دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق السامع لا

سبيل للاول لان المتكلم اذا حضرته النية ثبت المراد في
حقه وان لم تحضره النية لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني
لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة الحال او غيرها
واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت الحكم
في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية
قلت يحتمل ان يراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية وفي
حق السامع بدلالة الحال او قرينة غيرها او يراد انما ثبت
اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد معانيه بان قال
نويت او اردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او
غيرها على استعماله هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق
حال مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان
قال المتكلم لا انوي به الطلاق وهذا المعنى اي لاجل ان الكناية
ما فيه استتار المراد سمي الفقهاء لفظ البينونة والتحريم و
نحوها كنايات في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد فيه
لانه يعمل عمل الطلاق وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة
المراد في نفسها الا يرى انه اذا قيل بانت سعاد وبان مني
الشباب لم يستتر وكذلك حرام لمعنى المنع ظاهر و

انما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن وحرام حصل

فيه التردد والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون

عن وصلة النكاح او عن المعصية وعن الخيرات او عن

امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون

حراما على الزوج وعلى غيره من الرجال وان يكون ممنوعة

عن المعاصي وعن الخيرات او عن الوالدين او عن الخروج والبروز

فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر مراده من قوله

مثلا انت بائن وحرام فلذا سمي كناية ههنا اي باب الطلاق

وقوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الى جواب اشكال مقدر

وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة

عمل الطلاق في وقوع الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو

مذهب عمر رض وعبد الله بن مسعود رض والواقع بها عندكم

البائن فاشكل الامر وهو جعلها كناية عن الطلاق وتقرير الجواب

ان هذه الالفاظ حقائق من البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها

ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها تصرفات صادرة

من اهلها مضافة الى محلها فتعمل بموجباتها وهي البوائن وانما

تقع الرجعي بها اذا جعلت بمعناه ولا ضرورة داعية اليه

وانما سميت كنايات لاحتمالها وجوها كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر مرادها كاستتارها في الكنايات لا انها تكني بها عن صريح الطلاق

ويتفرع منه اي ويتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة اي ثبت له حق المراجعة لم لا

بخلاف قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فانها يقع بها الرجعي لانها لا موجب لها من البينونة والحرمة وانما ثبت به

الطلاق اقتضاء لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد

استتار المراد في الكنايات لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد ما لم يذكر لفظ

الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو قذف رجل رجلا بالزنا فقال الاخر صدقت لا يجب عليه

الحد لاحتمال التصديق له في غيره لما ذكر من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها تندرئ

بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه للاستتار المذكور حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او

وطئتها لا يجد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأته جامعتك جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة

او جامعتها لا يجب عليها القذف لعدم التصريح وكذا لو
اقر على نفسه بلفظ الاخذ في السرقة ولهذا قلنا لو قذف
رجل آخر بالزنا فقال الآخر اى ثالث صدقت لم يحد هذا
الثالث عند علمائنا الثلثة لان تصديق القاذف قذف
كناية لكن التصديق لما احتمل وجوها مختلفة من انك صدقت
قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غيره فلا يكون نصا
في القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل
رجلا بالزنا فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس
بتصريح بالنسبة الى الزنا قيل ان كاف التشبيه يوجب
العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رض انما اعطيناهم
الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها فهذا
الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبته
الى الزنا قطعا كما هو موجب العام عندنا **فصل** في
المتقابلات اى المتضادات نعني بها الظاهر والنص و
المفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل و
المتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل

والتضاد عبارة عن عدم اجتماع بين الشيئين فى محل واحد

فى زمان واحد من جهة واحدة كالظهور والخفاء فاتقبل ما

لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد دو التقابل واقع

فى غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المؤول والحقيقة

يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل

قسم كالخاص ذكر مع ما يقابله وكذلك سائرها واما

تخصيص هذا الوجوه بتسمية المتقابلات فلا يرد

لانه لا مشاحة فى التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل

غاية ما فى الباب انه خص هذا النوع من الاقسام

بذكر اسم المتقابلات له وذلك لان اقسام الظهور عدة

اقسام انتظمت فى سلك واحد قابلت اقساما اخرى

انتظمت فى سلك الخفاء فكثرة التقابل فى هذه

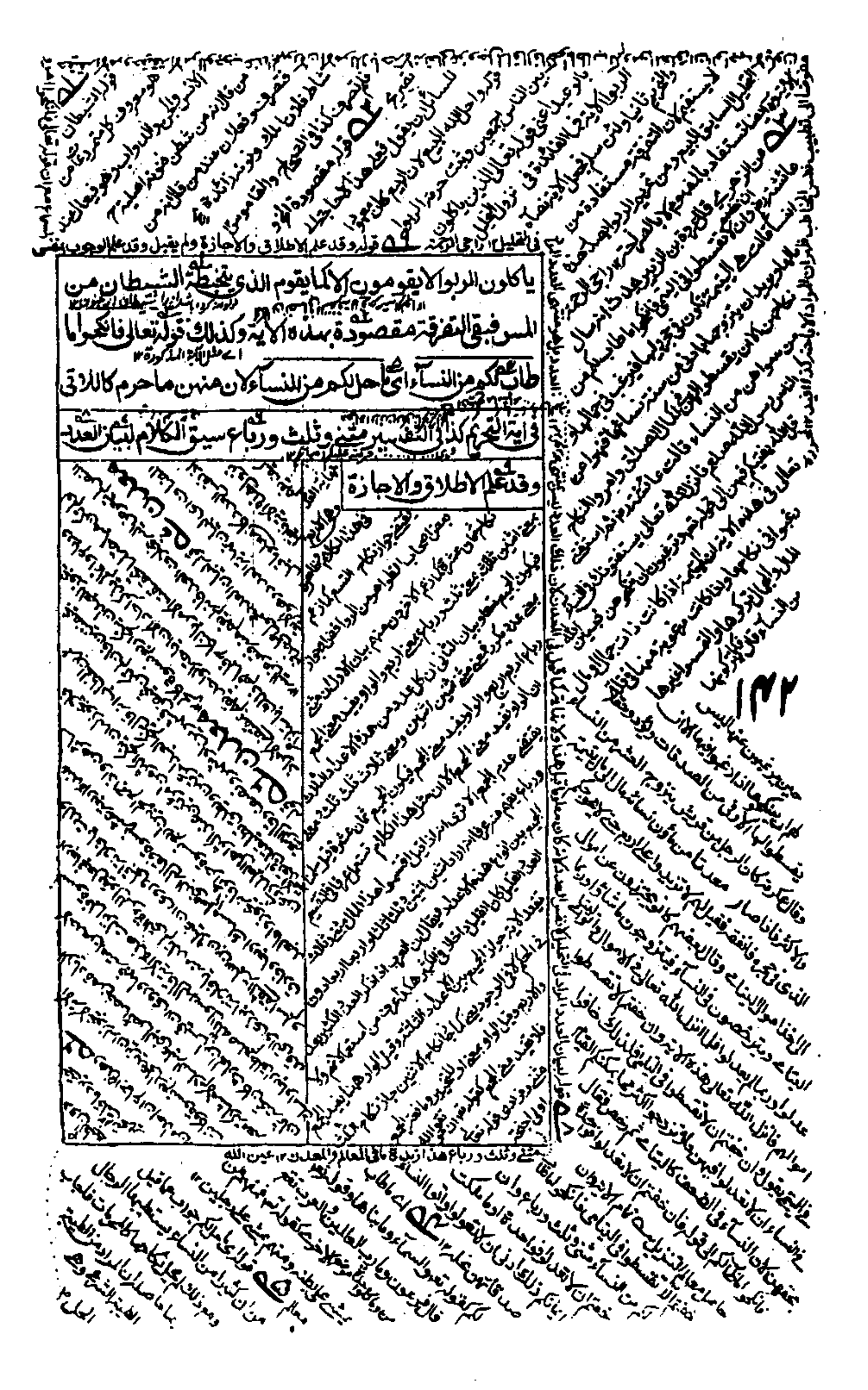
النوع لكثرة الاقسام بخلافه في غيره من الانواع فلم يكن منظورا اليه واما ذكر المقابل المشئي فالغرض تبيين كل منهما بكا له معرفة الشئي يتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل

وبضد ها تتبين الاشياء قال فالظاهر اسم لكل كلام ظهر

المراد به للسامع بنفس السماع من غير تامل بقوله من غير تامل فقوله من غير تامل وقع بيانا لنفس السماع واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان مرادهما انما يظهر بالتامل لا بنفس السماع والنص ماسيق الكلام لاجله اي مايكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح الفرق بينهما في قولنا رأيت فلانا حين جاءني القوم فانه ظاهر في مجيئ القوم لكونه غير مقصود بسوق هذا الكلام وانما المقصود من ذكره رؤية فلان ولو قيل جاءني القوم حين رأيت فلانا كان نصا في مجيئ القوم وظاهرا في رؤيته فانقلت تعريف الظاهر صادق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق

له مثلا وزبدة الجواب ان اشتراط التباين بين اقسام التقسيم الواحد فيما اذا لم يكن بين اقسامه عموم وخصوص ولاضير في صدق الاعم من الاقسام على الاخص فيهما كذا افيد ۱۲ محرره لله فصار هذا الظاهر مضامع بقاء كونه ظاهرا فاجتمعا ۱۲
راجي اللهم لكاتبه :- طالب الدعا محمد عبد الباري منيب نعمان

قلت كل قسم منها فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم
من الباقين فلا ضير في صدق اعمها على الاخص قال مثاله
اے مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فالآية سيقت لبيان التفرقة بين البيع
والربوا ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا
انما البيع مثل الربوا وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس
السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل البيع وحرمة
الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل خال عن العوض
في مبادلة مال مكيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع و
الربوا في الحل فانزل الله تعالى هذه الآية ردا لما كانوا عليه من
التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام لاجل التفرقة
فان قيل لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع
كانت الآية مسوقة لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فاني يستقيم جعل الآية
ظاهرة في حرمة الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الآية وهو قوله تعالى الذين

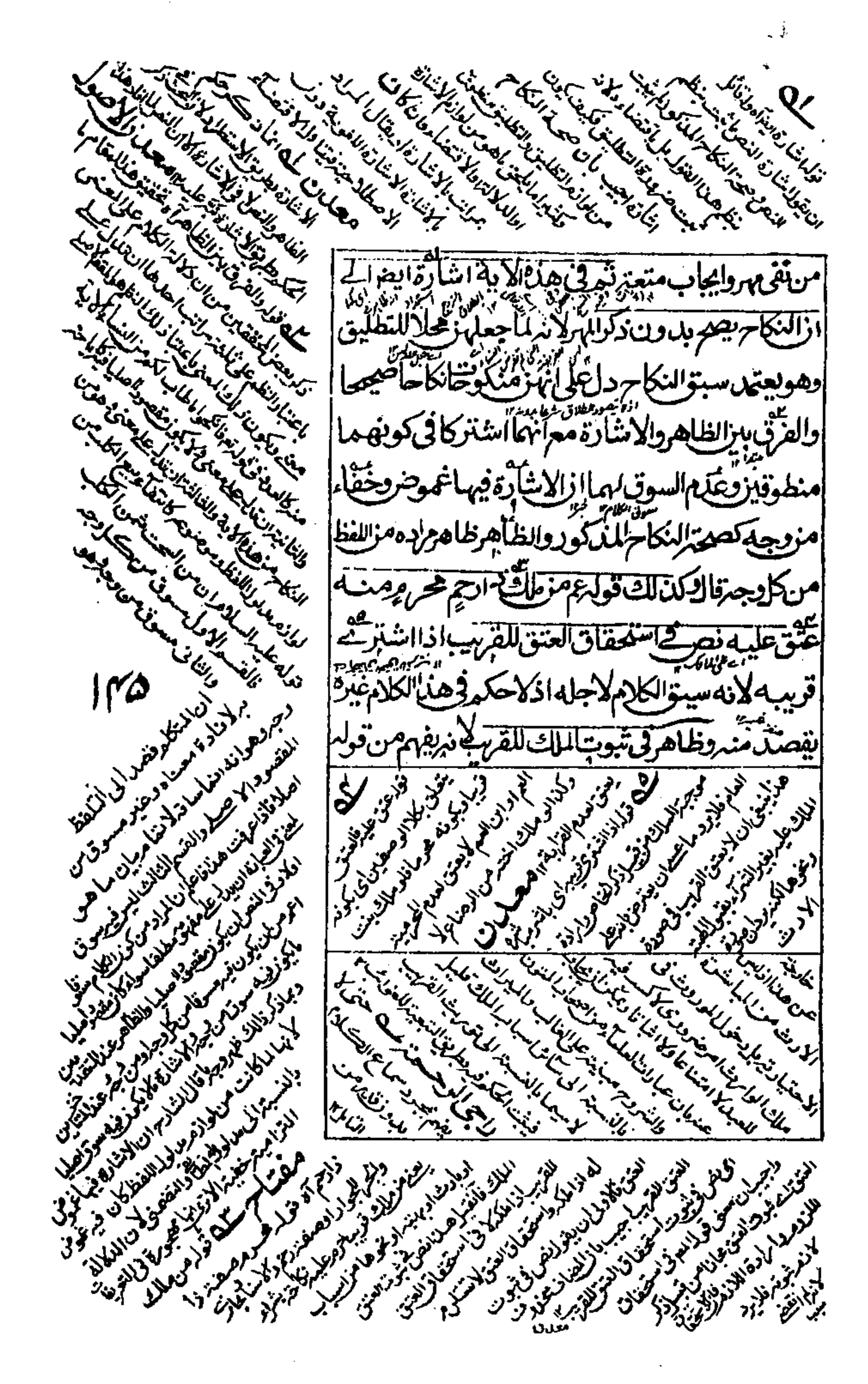


ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي التفرقة مقصودة بهذه الآية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي ما احل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في آية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلث ورباع سيق الكلام لبيان العدد

وقد علم الاطلاق والاجازة

به بنفس اسماء فصار ذلك ظاهرا فى حق الاطلاق
نصا فى بيان العدد اى اثنين اثنين وثلثة ثلثة واربعة
اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع
ما اراد من العدد الذى اطلق له كما تقول اقتسموا هذا
المال درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو افردت لم يكن
له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح جميعكم
اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر فى الاطلاق
اى فى اباحة ما يطيب المرء من النساء لان الاباحة عرفت
بنصوص اخر على ان صدر الاية وهو قوله تعالى وان خفتم
ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم الاية دال على
سبق شرعية النكاح فيما بينهم فقيل كان الرجل يلي اليتيمة
ولها مال وجمال فيتزوجها فربما يجتمع عنده منهن عدد
لا يقدر على القيام بحقوقهن او يكون وليها يتزوجها
ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف
لضعفهن وفقد من يغضب لهن ان يظلم حقوقهن فقيل لهم و
ان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى النساء فانكحوا من غيرهن
ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليست بمقصودة بهذه

الاية وانما قصد بها بيان العدد اذ هو مما يقصد بالكلا
كيف وقد كرر بيان العدد بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه لا انه ظاهرة على انه
هو المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء اي لا تبعة عليكم من امر ديني ودنياوي
كايجاب مهر او غيره كالنفقة ما لم تمسوهن اي لم
تجامعوهن او تفرضوا لهن فريضة اي الا ان تفرضوا لهن
فريضة او حتى تفرضوا لهن كما في قوله تعالى ليس لك من
الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان يتوب او حتى وفرض
الفريضة تسمية المهر ومتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة
ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم تجامع لا شيء
على الزوج لو طلقها فانه نص في بيان حكم من لم يسم لها
مهرا ولم تمس من انه لا شيء عليه من مهر مثل او نصفه ولها
المتعة وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اي في انه
له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل
لكنه غير مقصود لانه حكم معلوم للرجال في نسائهم في
الشرع بنصوص ودلائل اخر فكان المقصود هو بيان حكمها



من نفي مهر وايجاب متعة ثم في هذه الآية اشارة ايضا الى
ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعلهن محلا للتطليق
وهو يعتمد سبق النكاح دل على انهن منكوحات نكاحا صحيحا
والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما
منطوقين وعدم السوق لهما ان الاشارة فيها غموض وخفاء
من وجه كصحة النكاح المذكور والظاهر ظاهر مراده من اللفظ
من كل وجه قال وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه
عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب اذا اشترى
قريبه لانه سيق الكلام لاجله اذ لا حكم في هذا الكلام غيره
يقصد منه وظاهر في ثبوت الملك للقريب لانه يفهم من قوله

عليه السلام من ملك بمجرد السماع قال وحكم الظاهر والنص

وجوب العمل به اي بكل واحد منهما مع احتمال ارادة الغير

وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكر هذا مع انهما يوجبان

العلم والعمل قطعا ويقينا على ما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره

من المشايخ لان للمشايخ فيهما مذهبين قال صاحب الميزان

حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا و

وجوب الاعتقاد بحقيقة ما اراد الله تعالى في ذلك وهذا مذهب

مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور وبه قال اصحاب الحديث

وبعض المعتزلة وقال مشايخ العراق من اصحابنا منهم الكرخي

والجصاص والقاضي ابو زيد ومن تابعهم وعامة المعتزلة

بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل

قطعا وهذا بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام

يحتمل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع

على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المص اختار قول

اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة

فيترتب على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا

فيما اذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا ويكون

الولاء له اي بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل
بما ظهر قلنا ان الملك الثابت في القريب بظاهر قوله عم
من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشتري في ملكه كان المالك
معتقا له اذا اعتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان هو
معتقا كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان
تخصيص هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر
النظائر لابد له من معنى ولعل ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم
ثبوت الملك ولذا اكد ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل به
ليكون الملك الثابت به لازما جدا يتفرع عليه ما هو من لوازمه
لان ثبوت الفرع يعتمد تاكد ثبوت الاصل والفقه في ذلك
ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على
ملك المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه
هو العتق على ملكه وهو الصحيح بدليل ان من ورث قريبه
عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه
الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه
يقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق والاضافة
دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب واضح

ظاهر وعبارت المصنف تشير الى المذهب الاخر وهو مشكل جدا اذ قوله
يكون هو معتقا في صدد المنع اذ توقف زوال الملك على الاعتاق
غير صحيح قال وانما يظهر التفاوت بينهما اي بين الظاهر والنص
عند المقابلة اي المعارضة وهو ان ينفي احدهما مايثبت الاخر
فيترجح النص على الظاهر لان النص اقوى لانه المقصود بسوق
الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها
طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص
في الطلاق ظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص اي لاجل
ان التفاوت بينهما واقع ولم يتساويا عند المقابلة قلنا لو قال
الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق
رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق
قولها ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق
فكان نصا فيما ذكرنا ظاهرا في وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ

م انتهى فههنا قولها ابنت نفسي نص باعتبار المسوق وظاهر باعتبار اللفظ ١٢ عين الله
سکه فان قيل لا ولاية للمرأة ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض والمفوض هو صريح الطلاق وهي
لما اوقعت البائن فقد خالفت النص فينبغي ان يكون قولها لغوا واية ... ان عدم ثبوت البينونة ههنا
لعدم امكان العمل بالظاهر لا لاجل معارضة النص لان الزوج فوض اليها طلاق البائن دون الرجعي
فكانت المرأة ايقاع البائن اجيب بان قولها مطابق للمفوض في اصل الطلاق مخالف في وصف البينونة
فثبت اصل الطلاق ويلغوا وصف البينونة ١٢ سکه عه جواب سوال ان شرط المقابلة تساوي الحجتين المتقابلين
في القوة والرجحان فيهما فاجاب بقوله وهو ان ينفي الخ فصح المثال بقوله لو قال لها طلقي الخ ١٢ — ١٢ — ١٢

149

فيترجح النص عليه، وللقائل ان يقول ان النص لا بد ان يكون
منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق
اليه الا ترى الى تعريف المشائخ ما ازداد وضوحا على الظاهر
لمعنى في المتكلم وازدياده ينبئ عن استوائهما في الظهور من
اللفظ كيف اي كيف لا يكون النص منطوقا ولو لم يكن منطوقا
لما يقضي على المنطوق وهو قاض اي راجح عليه اي على الظاهر
صريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو
البائن في قولها ابنت نفسي والمنطوق اقوى من غيره اي غير
المنطوق وهب اي سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق وبدلالة وقوعه
جوابا لقوله طلقي نفسك لكن الرجعة متعلقة بصريح لفظ
الطلاق ولفظه غير مذكور وقوله وكذلك قوله عليه السلام
لاهل عرنية اشربوا من ابوالها والبانها نص في بيان سبب الشفاء
وظاهر في اباحة شرب البول عرنية اسم واد وان اهله
اتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فشكوا ذلك الى النبي عليه السلام فامرهم
الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة اي الزكوة ويشربوا من
ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا

الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول عم فی اثرہم قوما فاخذوا
وقطعوا ایدیہم وارجلہم وترکوا فی شدۃ الحر حتی ماتوا فان
الحدیث نص فی بیان سبب الشفاء وظاہر فی اجازۃ شرب البول
وہو مذہب ابی یوسف انہ یحل للتداوی فقط کما ہو موجب النص
ومذہب محمد رح انہ یحل علی الاطلاق لانہ لو لم یکن مباحا لما ابیح
لقولہ علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم وقولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ
نص فی وجوب الاحتراز عنہ علی الاطلاق وہو مذہب ابی حنیفۃ رح
فیترجح النص علی الظاہر فلا یحل شرب البول اصلا وکذلک قولہ
علیہ السلام ما سقتہ السماء ففیہ العشر نص فی لزوم العشر وقولہ
علیہ السلام لیس فی الخضراوات صدقۃ مؤل فی نفی العشر لان الصدقۃ
یحتمل وجوہا فیترجح النص علی المؤل اعلم انہم اختلفوا فی زکوۃ الزروع
والثمار فقال ابو حنیفۃ کل ما ینبت عادۃ ویقصد بہ استغلال
الاراضی سواء کان مما یبقی سنۃ کالحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب
او لا یبقی کالبقول قلیلا کان او کثیرا وقال ابو یوسف رح ومحمد رح
والشافعی رح لا عشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق لہم
فی اشتراط البقاء قولہ علیہ السلام لیس فی الخضراوات صدقۃ فانہ

مطلقة يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا النص لانها
تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر وله قوله عم ما سقته
السماء ففيه العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا
كان وغير باق وما رووه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع
وانما اريد العشر بطريق التاويل كما ذكر المص رح والمؤول غير قطعي لما
تقرر في محله والنص قطعي فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة
نكرة في سياق النفي فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ
العموم فاذا لم يكن محتملا كان مثل الاول معارضا له فاين يترجح
الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة اى لا عام لاختلاف
انواعها بحقائقها والمشترك فيما لا يعم وان كان في موضع النفي
لما سبق فان قلت ليس من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحي
اذ العام نص في تناول كل فرد فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل
هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس في صيغته ما يدل على
الشمول انما يوجب العموم بدليل ودليله ليس بقطعي لما
تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول فرد اذ لم يوجد السوق
بالنص على كل فرد فنازل بمنزلة الظاهر في عدم القصد
اليه والسوق اليه واما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ

بيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل
والتخصيص وهذا مطلق يتناول البيان القاطع كبيان
الصلوة والزكوة وغير القاطع كبيان الربوا بالحديث و
لهذا قال بعض الصحابة خرج النبي عليه السلام من الدنيا و
لم يبين لنا ابواب الربوا فبقوله بحيث لا يحتمل التاويل و
التخصيص خرج عن القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه لم
يلحقه بيان قاطع ولهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء كما
تقرر في الفروع ومعنى احتمال التاويل ان يكون حقيقة يحتمل
المجاز فاكده بما يدفع احتمال المجاز كقوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فاذا تعين المراد في الوجهين وانقطع احتمال غيره
صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون النص عاما
محتملا للتخصيص فاكد بما يقطع احتمال التخصيص فصار
مفسرا ومثال هذا ايضا بيان لانه كان فيه خفاء على قدر
الاحتمال الذي كان فيه من احتمال التجوز والتخصيص و
مثاله في قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فاسم

فاسم الملئكة ظاهر في العموم يعني يعم جميع افراد الملئكة على
ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهر وان كان لا يثبتا وطها قطعا
ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قائم
فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة
والشمول فيتاكد به عموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص
به ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التاويل
تاويل التفرقة بقوله اجمعون لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع
فانقلت قوله فانسد باب التاويل بقوله اجمعون يستقيم
ان لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى وراء معنى كل من معنى
الاجتماع والاقتران الذي هو ضد الافتراق وليس كذلك
بل يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت
بين لفظي كل واجمعون كما في الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد
فقط وقال في الصحاح قولك جاؤني جميعا اي جاؤني كلهم

قلت قال الزجاج فی اجمعین بعد کل دلالة علی ان السجود من الملئکة
کان فی حالة واحدة فیستقیم هذا علی مذهبه وان لم یقل به
غیره من النحویین ونقل عن المبرد ایضا هذا المعنی و هذا
یشکل ایضا من وجه اخر وهو ان نفی صفة التفرقة تقیید المطلق من
العام لا تاکید العموم وتفسیره لدفع احتمال التخصیص فعلی هذا
لا یساعد ما قصده المشائخ من اثبات کونه مفسرا بقوله اجمعون
لان التفسیر انما یحصل بزیادة وکادة به وهی انما یکون اذا افاد
اجمعون مما افاده کل من الشمول والاحاطة وههنا لیس کذلک
لانه اذا ارید به صفة الاجتماع فبقی وکادة العموم مقتصرة علی کلهم
وبه لا تحصل زیادة الانکشاف والظهور کما صرح المشائخ بانه
صار مفسرا بقوله اجمعون فی غیر موضع علی ان التعرض لنفی صفة
التفرقة تعرض لتعیین ما لم یعنیه کیف وان العموم مطلق عن
قید الاجتماع والافتراق فانصرافه الی حالة الاجتماع تقیید
صفة اطلاقه لا تاویل ببعض محتملاته البعیدة فالوصف بنفی
التفرقة من قبیل تقیید المطلق لا تاکید العموم لیدفع الاحتمال
فلا یکون تفسیرا فان قیل ان هذه الایة اخبار والاخبار
لا یحتمل النسخ فکانت :-

محكمة فاين تصلح مثالا للمفسر لان المفسر ما يحتمل النسخ قلت

هذا لا يرد على عبارة الكتاب وهي ان المفسر ما ظهر مراده

بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم احتمال النسخ لا

ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الاية وهو سجود الملئكة

في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار بما مضى

وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى

ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل

وايضا ان هذه الاية ليس في نظمها ما يرفع احتمال النسخ من توقيت

تابيدا وتافيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه يزداد قوة

بلحوق ما ينافي النسخ وهو التوقيت والتابيد قال ومثاله في

بعض الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله

تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قائم فقوله شهرا

فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس بنكاح فيترجح المفسر

ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا

المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير

باق فقوله من ثمن هذا العبد ومن ثمن هذا المتاع بين المراد به

فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد

او المناع وكذا قوله لفلان على الف درهم ظاهر في الاقرار نص في
لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر على النص
فلا يلزم نقد البلد بل ما عينه وعلى هذا نظائره اي في المسائل
التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها ما اذا قال تزوجت
فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم منه
بصيغة الكلام بمجرد سماع الكلام وفي بعض النسخ فقوله
تزوجت نص في النكاح وهذا يوافق عبارة غيره من المشائخ
مع انه مطابق للمقصود من ايراد هذا المثال الا ان احتمال نكاح
المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل التاويل والتخصيص
بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه متعة
وليس بنكاح وقال زفر رح انه نكاح والتوقيت شرط فاسد
فكان الشرط باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشروط
الفاسدة كما لو قال تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه
يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا انما اجتمعت في هذا العقد
شيئان لفظ التزويج ولفظ التوقيت والتزويج وان كان
حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا
يحتمل غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزويج

نص في النكاح فيحمل على المفسر لزيادة قوته ثم المتعة في الاصل
ان يقول لامرأة خذ مني العشرة لاتمتع بك اياما والمذكور فيه
اي في المتن لفظ التزوج وهو وان كان نكاحا موقتا لكنه في معنى
متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده ما روي
عن عمر رض انه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته فقد
صرح بان النكاح الموقت متعة ومنها اي بعض من الشرعيات
ما لو قال لفلان علي الف نص في لزوم الالف لان كلمة على
للالزام والايجاب لا احتمال التفسير باق لان الدين يحتمل
ان يكون من ثمن العبد او من ثمن المتاع او من وجه غيره من
اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد عين احد المحتملات فصار
مفسرا فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال الا عند قبض
العبد او المتاع لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر
العبد والمتاع معرفين ليكونا معينين فيتوقف لزوم الالف
على القبض لانه اذا قال علي الف من ثمن عبد او متاع ولم يعين
لا يتوقف لزوم الالف على القبض لان ادعاء عدم القبض بعد
قوله علي الف رجوع من لزوم الالف لان المبيع اذا لم يكن معينا
كان في حكم المستهلك لان كل مبيع يحضره البائع ليقول للمشتري

المبيع غير هذا ولذلك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد احضار
المعقود عليه فكان ادعاؤه عدم قبض المبيع انكارا من لزوم المال
بعد الاقرار به فلا يصلح وله شعب في الفروع وتفاصيل على اختلاف
فيه وليس هذا محل ذلك وقول الرجل من ثمن العبد ينبغي ان
يكون متصلا بقوله علي الف لانه اذا كان مفصولا ففيه كلام يأتي
ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول لو مسئلة النكاح في مسئلة الاقرار
من قبيل بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح مع
احتمال ان يكون متعة والتوقيت تغييره الى القطع وكذلك موجب
قوله علي الف لزوم الالف في الحال وقوله من ثمن العبد تغير لزومه
حالا الى توقفه على القبض وبيان التغيير ما يغاير بيان التفسير
على ما قرره في فصل وجوه البيان فكيف يجعل ان من المفسر ويمكن
ان يقال ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح الا
يرى ان الاصوليين جعلوا اية سجدة الملئكة مفسرا وبيان التقرير
ايضا مع ان بيان التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح به في فصل
وجوه البيان فلا يبعد ان يجعل المفسر اعم من بيان التغيير ايضا
فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر على النص والترجيح
يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح تقابل

الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين او كلامين مستقلين
وههنا الكلام واحد ليس الا غايته انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا
لكنه لما لحقه فصار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير
المفسر لا يقال قد وقع التعارض بين اول الكلام واخره فانه وان
لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع بينهما على
ما ذكرنا ان اوله يوجب الالف مطلقا واخره ينفي اطلاقه قبل
يوجب بقبض العبد لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم
باخره فاذا لا يعارض لايجاب الالف على الاطلاق على ان المفسر
هو اول الكلام لا اخره ولا نص فيه اذا فالجواب ان في كل موضع ترك
اول الكلام اي ظاهره واطلاقه بسبب اخره انما يترك بعد التدافع
من طرفيه لا لان الاول متعين لان يترك باخره الاخرى انه قد
يترك اخره باوله اذا كان اقوى منه وهو معنى ما يقولون قد يترك
حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما قلنا فقوله من ثمن
العبد اقوى من قوله على الف في انه لا يحتمل وجها غير عوض العبد
فكان كالمفسر في القوة فلذا جعل الاولى موقوفا عليه وهذا تعارض
في المعنى الاصطلاحي لوجود التقابل ومنها اذا قال لفلان علي الف
درهم فانه ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فيما لم يكن النقود

مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد اخر صار مفسرا به وهذا ايضا من قبيل بيان التفسير وفي هذه النظائر كلام تتبع في شرح اصول البزدوي والله اعلم قال واما المحكم

فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي لا يترك موجبه بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص فهو مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل النسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ من احكام البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في

الكتاب ان الله بكل شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل ان يراد به نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت قراءته قلت فذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي لازمه اكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله لفلان علي الف من ثمن هذا العبد فان

قوله على الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن كذا صار
محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد وعلى هذا نظائره وللقائل
ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة
على المفسر والمزيد غير مزيد عليه فكيف كان هذا محكما على
ان هذا اي قوله من ثمن هذا العبد محتمل للرجوع والاسقاط بان
التزم بغير عوض من ثمن العبد واقام المقر له بينة على لزوم
مطلقا وعجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكيم ما
لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعلهما شيئا واحدا
وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما اي بموجب كل واحد منهما لا
محالة اي قطعا ويقينا وانما جمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر
والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد وانقطاعهما عن
الاحتمالات كما استوى الاولان في احتمالهما التاويل والتخصيص
واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد
لان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل والتخصيص
على ما قررنا من قبل فان قلت سكوته عن لزوم العلم يشير الى
انهما لا يلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف لاحد في انهما يوجبان
العلم وفوق كل علم قلت لا يبعد ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب

١٦٢

وعمل البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها في ان خفاء هذه الاربعة يقابل ظهور تلك فضد الظاهر الخفي لان خفاءه هو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه وضد النص المشكل لان خفاءه بمرتبتين لانه دخل في اشكاله وامثاله بعد ما خفي في نفسه كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص بانضمام قصد المتكلم بعد ان كان ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل لبلوغ خفاءه الى درجة لا ينكشف بالتامل والطلب الا ببيان من جهة المتكلم كما ان انكشاف مراد المفسر ببيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه بلغ اعلى الخفاء بحيث لا يحتمل لحوق الظهور اصلا ان مراد المحكم بحيث لا يتوهم التبديل والزوال قال..........

* زائد ويسمى بالمشكل او المجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كل واحد من اقسام الخفاء مترتب ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور لا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء ، نور الانوار ؎ قوله في اشكاله اي اشتبه المعنى المراد منه لعدم تميزه عما هو مثا كل و مماثل له بحسب الاشتراك الوضعي كما في كلمة ان او بحسب احتمالات اخرى كما سيظهر لك في مسئلة القم والبيض ان شاء الله * راجعة عنه للزيادة ومناسبة تضادها فقيد الظاهر ، والآن الظاهر ضد الثلاثة الباقية ايضا

والمراد بقوله فالخفي الخفي الاصطلاحي ... معدن

فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة وهذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكنه في نفسها و الخفي لا خفاء في نفس لفظه مثاله في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما وان وجدا على صفة المسارقة وهي اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى على حدة فلهذا العارض بعدا عن اسم السرقة وخفيت الاية في حقهما وهذا معنى خفاء الخفي بعارض غير الصيغة فاذا خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه داخل في اية السرقة والنباش لنقصان فيه اى في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطعه .

بان اطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يصح ان يقال للنباش انه ليس بسارق ولا يمكن اثبات العموم نظرا الى حرف التشبيه لان المحل غير قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات مثل سارق احيائنا فلا بد ان يحمل على اخص الاوصاف وهو يحتمل ان يكون في القطع او في الاثم او في غيره فلا يثبت القطع مع وجود الشبهة و عن الثاني بان هذا الباب ينسد بالتعليل فلا يجب الحد مع نقصان معنى السرقة فيه ۱۲ معدن

النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض النوم او
غيره والنباش يسارق عمن لعله يهجم عليه وهو كذلك غير حافظ
ولا قاصد له فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن
اليقظان بضرب غفلة اعترضته وهذه المسارقة في غاية الكمال
وتعذر الحد في مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تع
الزانية والزاني الاية ظاهر في تناوله كل زان اذ لم يعرف باسم اخر
خفي في تناوله اللوطي لان اللواطة وان كانت وطيا في غير الملك
كالزنا الا انها لما اختصت باسم اخر لم تعرف الا به بعدت عن اسم الزنا
وخفيت الاية في حقها فلذا قال الامام لا يجب الحد في اللواطة لان
الزنا اسم لقضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك والشبهة
فلا يكون متناولا لها وليست ايضا في معناه لنقصان في فعلها لان
الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة
بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة
لوجود القصور في دواعيها والحدود شرعت زواجر والزجر
انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم
الحاقها بها خصوصا في الحدود وقال ابو يوسف ومحمد الحقاهما

باسم اخر لزيادة في فعلها لان الزنا قضاء شهوة الفرج بسفح الماء
في محل محترم مشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة مع زيادة لان
ذلك المحل محترم مع زيادة ضيق فيه فلذلك كانت حرمتها اكد من
حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف
بكاشف ما فيثبت الحكم بطريق الاولى ومثاله في الحكميات

لو حلف لا ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من
الفواكه تبعا للطعام وخفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلها
عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم
قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على
ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما
عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم
المتنعم والعنب قد يصلح للغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع
به القوام لما فيه من معنى الادوية وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين
في معنى التفكه بهما ولذا خفيت الفاكهة فيهما لقصور معنى التفكه
فيهما فلا يدخلان في الحلف وقالا خفيت في حقهما لزيادة التنعم
بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت الحلف

وحكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل



بما امكن من النصوص لازم و ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه

وطريق الطلب لظهور المراد ما قررنا في النظائر واما المشكل فما ازداد

خفاءه على الخفي كانه بعد ما خفي على السامع حقيقته دخل في

اشكاله و امثاله بحيث لا ينال الا بالطلب ثم بالتامل حتى تميز عن

امثاله بخلاف الخفي فانه يكفي فيه الطلب لقلة خفائه قال القاضي الامام

هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في

نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل

يلحق بالمجمل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما و نظيره

في الاحكام و لعله انما لم يذكر له مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشائخ

بقوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا و بقوله تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ

مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ و بقوله فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ لما راى فيهما

م - بالباطن كذلك حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق على ما ذكر صاحب التوضيح فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد التامل الحقناهما بالظاهر احتياطا في طهارة الكبرى حتى وجب غسلهما في الكبرى وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله فيه وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم « توضيح ٤ فانه مشكل فانها توجد في سنة مرة فيؤدي الى تفضيل شيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فطلبنا والا فوجدنا دالا على معنيين احدهما ان تكون خيرا من الف شهر متوالية ولا ثالث لهما ثم تاملنا فوجدنا المعنى الثاني الفساد المذكور في المعنى الاول « مفتاح ٥ فان كلمة انى مشتركة بين اين وبين كيف ثم تاملنا فوجدناها بالمعنى كيف في هذه الاية بقرينة الحرث لان الدبر موضع الفرث دون الحرث و بدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم بالطريق الاولى « غه كما في قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق بمعنى كيف كما في قوله انى يكون لي و لد ٢ معدن

١٦٦

شيئاً كما اشير اليه في الشروح ولم يشبع لها بساطة في هذه

الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو عصير

الرطب لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعاً وهما على هذه الصفة فيه خلاف

تحته وانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الايتدام

ثم يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان

الادام ما يوكل تبعاً للخبز وحقيقة التبعية فيما تختلط بالخبز ليكون

قائماً به لانه ماخوذ من المؤادمة وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط و

الامتزاج وهذه الاشياء مما لا يصطبغ به الخبز فلا تكون من الادام

ولهذا يؤكل وحدها ايضاً وانما اشكل امرها لانها يوكل مع الخبز فاذا

تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين المسئلتين

قلت ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب و

الرمان بل يغلب فيهما واما اصلاحهما للغذاء وان وجد فيهما لكنه

قاصر بالنسبة الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذي

---

۲ ــه ای ان الخفاء في قوله لا يأتدم في حق اللحم والبيض والجبن كالخفاء في قوله لا يأكل فاكهة في حق العنب والرمان فينبغي ان يكون هذا خفيا وذلك مشكلا فما الفرق آه ۲ ــه ای مسئلة الفاكهة ومسئلة الايتدام كانت الاولى خفية والثاني مشكلة اوحيث وقع التقابل في الاولى بين الظاهر والخفي والتقابل في الثانية بين الظاهر والمشكل لكن المناسب بكلام الماتن هو المعنى الاول حيث قال في آخر الحاشية ولهذا كان الاول خفيا والثاني مشكلا ۲ مختار رحمه الله

بهما عارضا بالنسبة اليه وفي هذه المسئلة معنى الايتدام لايغلب في هذه الاشياء بل تعارضه جهة الايتدام والاصالة على السوآء كما قررنا في كل جانب معنيين في جانب الايتدام تسميتها اداما واتباعها الخبز وفي جانب عدمه عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول خفيا والثاني مشكلا ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل يعني ازداد اشتباها على المشكل كالمشكل زاد خفاء على الخفي وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب والتامل فان قيل يدخل في حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا ببيان من قبل المتكلم ايضا قلت المراد في المجمل لا يوقف عليه الا ببيان من قبل المتكلم ويقبل لحوقه بدلالة نحوي الكلام والمتشابه ليس كذلك على ما تقرر في مواقع الكلام وبدلالة ما ذكر في المتشابه من التوقف اذ لا زيادة له في الخفاء على مرتبة المجمل الا ذلك كيف واكده بمثال المقطعات في اوائل السور قال ونظيره في الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة وهي غير مراد بل المراد الزيادة الخالية في

ح قوله الاضعف الاحتمالات في اللفظ والتبس على المجتهد وجه الترجيح فيتعين احد الوجوه بالطلب والتامل عند المتكلم وهذا القسم يكون باعتبار غرابة اللفظ ...

ح قوله من قبل المتكلم ... المجمل قد يكون لتعدد الوضع وابهام المتكلم ... والمشترك من حيث تعدد الوضع ... المجمل ما لا يوقف على مراده الا بالبيان ...

ح قوله في الخفاء ... ازداد اشتباها ...

ح قوله لا يوقف على مراده الا ببيان من قبل المتكلم ...

ح قوله يدخل في حد المجمل المتشابه ... المتشابه لا يرجى بيانه ...

ح قوله بدلالة نحوي الكلام ... في مواقع الكلام ...

بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال
المراد بالتأمل الا ببيان اي في الاحكام الشرعية من قوله تعالى وحرم الربوا
فان المفهوم من الربوا لغة هي الزيادة المطلقة ومطلق الزيادة غير مراد
لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع فلا يكون مطلق
الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهي غير معلومة اذ لا دلالة
للفظ عليها ولا يوقف عليها بالطلب والتأمل فصار مجملا فاذا رجع
الى الشارع بين ان المراد به الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات
اي المكيلات والموزونات المتجانسة كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والزبيب بالزبيب والذهب بالذهب على ما عرف بتمامه في
الفقه قال ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو ما انقطع رجاء
معرفة المراد به لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل المتكلم وما فوق
ذلك من الخفاء هو اما ان ينقطع وصول البيان واما ان لا ينكشف
ببيان المتكلم ايضا ولا معنى للثاني فتعين الاول لان مراد المتكلم
ما اراد من المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف ببيانه ومثال
المتشابه الحروف المقطعات في اوائل السور وهي الم وطه وحم وطسم
لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الثاني بان يوقف
باسم كل منها على حدة فالاكثر على انها متشابه لم يطلع عليها

الخلائق الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب بها التاويل روي
عن الصديق رضي الله عنه في كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن هذه
الحروف وكثير منهم على انها ليست من المتشابهات بل كان من جنس
التكلم بالرمز فتقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل
والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه الحروف كابن عباس وغيره
عنهم وموضع تمام التحقيق فيها التفاسير وحكم المجمل والمتشابه
اعتقاد حقية المراد حتى ياتي البيان اي اعتقاد ان ما اراد الله تعالى
فهو حق حتى ياتي البيان اما في الدنيا كما في المجمل او في الآخرة كما في
المتشابه وانما جمع بين حكميهما لاشتراكهما في اعتقاد الحقية الى
ان يلحق بيان المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج المراد فان قيل
ظاهر العبارة يقتضي ان يجب اعتقاد الحقية معيا بغاية لحوق البيان
بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى والامر بخلافه
قلت المراد بفحوى الكلام بدلالة السباق والسياق اعتقاد حقيته على
سبيل الاجمال والابهام من غير تعيين وجه من المحتملات التي احتملها
اللفظ فاذا لحق البيان وجب تعيين واحد منها وهذا اي

تاويلها بحيث لا يعلمه الا الله واما الراسخون في العلم فلا حظ لهم

على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخين لهم حظ في

تاويلها **فصل** فيما يترك به حقائق الالفاظ وما يترك به حقيقة

اللفظ خمسة انواع عرف انحصاره عليها بالاستقراء احدها دلالة

العرف وهو قد يكون عاما بان يتعارف فيه جميع الناس لمعنى وقد يكون

خاصا بان يتعارف فيه قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من تعارف فيه

يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد عندهم و

ذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان ثبوت الاحكام

بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذي هو مراد المتكلم
فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك دليلا على انه هو
المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم منهم اي من القوم فدل
على انه اراد به ما يريده الناس واعلم ان قوله تترك الحقيقة بدلالة
العرف لابد ان يقيد بما اذا لم تكن الحقيقة مستعملة لئلا يناقض
ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة
المستعملة اولى من المجاز المتعارف مثاله لو حلف لا يشتري
راسا فهو على ما يتعارفه الناس وهو ما يكبس في التنانير ويباع
مشويا فلا يحنث براس الحمامة والعصفورة ونحوهما الا بالنية
لانهم لم يعتادوا ابكباسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه
راس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون
ذلك في هذه الرؤس الثلثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع
ابو حنيفة رح وقال يحنث في راس البقر والغنم دون راس الابل
ثم ابو يوسف رح ومحمد رح شاهدا عادة اهل البغداد وسائر
البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا رح لا يحنث الا
براس الغنم وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف
فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمامة ونحوهما عن المتعارف

وقريب منه ما ذكر الشيخان في اصولهما يتناول يمينه بيض الدجاج
والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام
والعصفور وما اشبه ذلك فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام
والعصفور عرفا بل كل بيض طير يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة
لما ذكر في المبسوط واذا حلف لا يوكل بيضا فهو على بيض الطير
من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوي
به لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود
لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة
وهو كل بيض فيه قشر قلت لعل العرف يختلف باختلاف الزمان
فاختلف الجواب على حسب اختلافه قال وبهذا اي بما ذكرنا من ترك الحقيقة
في المسئلتين ظهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز
ان يثبت به الحقيقة القاصرة وهي ان يراد به بعض افراد الحقيقة
كارادة راس البقر والغنم من لفظ الراس وكذلك ارادة بيض الدجاج
والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق على ما اريد به حقيقة
لكنه لا مطلقا اذ الاطلاق في تناول موجبه فاذا ذهب الاطلاق
كان قاصرا واراد المصنف قوله وبهذا ظهر الخ بيان فائدة مستفادة
من المسئلتين المنقولتين من مشائخنا وهي انه اذا ترك الحقيقة

لايتعين المجاز مرادا بل جاز ان يراد به الحقيقة القاصرة لانها
واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن دفع ما يختالج
وهو ان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الراس
والبيض هو حقيقتهما البيض الاهذا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا
لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثاله اي مثال الحقيقة
القاصرة تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض
الافراد فانه انتقال عن موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض
فكان حقيقة قاصرة ليشبه بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا
الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو
القصد قال الشاعر يحج المهابة والمهاني: واني اسد في اول
مولد: وحقيقة المشي الى الكعبة الذهاب اليها وحقيقة الضرب
بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو موضع فيه
الميزاب يسمى به لانه حطم من البيت اي كسر لكنها في العرف يراد
بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيهما من قوة العزيمة والقصد
لقطع المسافة ويراد بالمشي الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ويراد بضرب
الحطيم الاهداء بالثوب الى بيت الله وللتصدق به فتركت حقائقها
ويلزم ما تعارف هكذا ذكره المشائخ وهو يخالف ما ذكر في هذا

هذا الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف قال والثاني
قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان كان اللفظ منبئا
عن كمال مسماه وكان في بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ
ذلك البعض وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل
مملوك لي فهو حر عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا
من اعتق بعضه الا ان ينوي دخولهم في اللفظ لان الحقيقة المتروكة
كالمجاز فلا تصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبدا وامة
كاتبه مولاه على مال شرط عليه وقبل العبد ذلك المال وانما لم
يتناولهم لفظ المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه
والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل
هو كالحر ولهذا اي لاجل ان المكاتب مملوك من وجه دون وجه
لم يجز تصرف المولى فيه ولا تحل له وطي المكاتبة لقصور الملك
فيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته
البنت لم يفسد النكاح ولو كان اي المكاتب مملوكا من كل وجه
لملكته البنت ويفسد النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الاخر
فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت
لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه

على الطلاق في حق الاوصاف فيتناول الصغير والكبير والمؤمن والكافر ١٢ ن

لايكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه
وفسد الملك فى الباقى قال ابو حنيفة رح هو كالمكاتب وقالا
هو كالحر المديون حتى لم يجز تصرف المولى فيه فكان هذا احق
بمكاسبه من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد بحيث يدخل
كل واحد منهما فى عموم قوله كل مملوك لى فهو حر لان الملك فيهما
كامل ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استغلالهما و
اكسابهما ويملك المولى وطى المدبرة وام الولد وانما النقصان
فى الرق من حيث انه يزول بالموت لا محالة وكان كل واحد منهما
مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لى فهو حر
وللقائل ان يقول الامر بالعكس وهو ان الملك كامل فى المكاتب ناقص
فى المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى
صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم
ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو نقص الملك بالكتابة

لما عاد بالعجز كما في ام الولد والمدبر وانما يخرج من يد المولى تحقيقا

لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل ولهذا يملك

التصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة

لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياه اى

وطي المكاتبة كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل

المقصود وهو الكتابة بفك الحجر كالاذن في التجارة لا لخلل

في الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما ولهذا

لا يقبلان عودها الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية الحاصلة

بينهما وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها اى ام الولد

الا ان الجزئية بين المولى وبين ام الولد بعد الانفصال كانت ثابتة

من وجه دون وجه فيبطل بيعها وتمليكها اى ام الولد ولا يزول

ملك الانتفاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر سبب

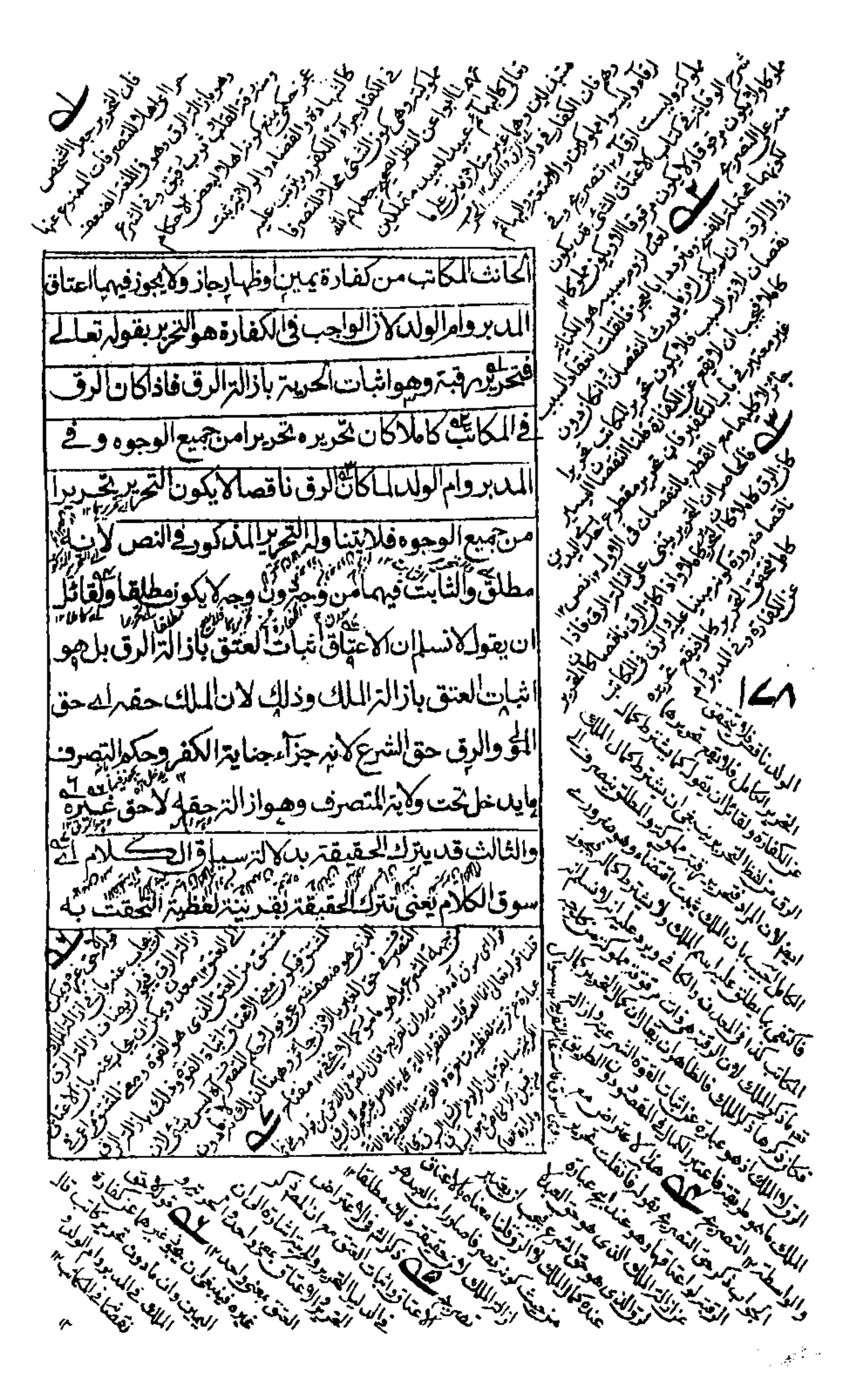
العتق جعل سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا

في الملك الا ترى الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام

المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث قال

وعلى هذا اى على ان الفرق المذكور بين المكاتب والمدبر وام الولد

من ان النقصان فيهما في الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق



الحانث المكاتب من كفارة يمين او ظهار جاز ولا يجوز فيها اعتاق
المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير بقوله تعالى
فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق
في المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفي
المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا
من جميع الوجوه فلا يتناوله التحرير المذكور في النص لانه
مطلق والثابت فيهما من وجه دون وجه لا يكون مطلقا وللقائل
ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو
اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حقه اي حق
المولى والرق حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف
لا يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره
والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام اي
سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به



سابقة عليه او متاخرة عنه وان كان السياق كثير الاستعمال
في المتاخرة لكن المراد ههنا الاطلاق قال محمد في السير الكبير اذا
قال المسلم للحربي في الحصن انزل فنزل الحربي كان امنا لان قوله
انزل حقيقة يفيد النزول مع الامان ولو قال المسلم للحربي في الحصن
انزل ان كنت رجلا فنزل لا يكون امنا ولو قال الحربي الامان
الامان فقال المسلم الامان الامان كان امنا ولو قال الامان
ستعلم ما تلقى ولا تعجل حتى ترى لا يكون امنا ولو قال اشترلي
جارية على ان تخدمني فاشترى العمياء او الشلاء لا يجوز ولو قال
اشترلي جارية حتى اطأها فاشترى اخته من الرضاع لا يكون عن
الموكل لان قوله ان كنت رجلا تهديد وتوبيخ وهو بيان في الامان
فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر المسئلة الاولى
البيان ان حقيقة قوله انزل امان لا للتمثيل وعلى هذا ما لحقها
من مسئلة الامان قوله ولو قال الامان ستعلم حقيقة
متروكة بدلالة سياق الكلام لان المعنى ستعلم ما يصيبك من
محاربي ولا تعجل في الامر الذي انت فيه بل اصبر فيه حتى ترى
الامان من محاربي وقوله اشترلي جارية حقيقة الاطلاق والجارية
بقوله لتخدمني او اطأها ترك الاطلاق وترك الاطلاق ترك
قيدت

الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية الجائزة الوطي وقال وعلى هذا الاصل اي على ان الحقيقة يترك بدلالة السياق قلنا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخرى دواء وانه يقدم الداء على الدواء دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى لا لامر تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل قضية للامر لكن تركت حقيقته بسياق الكلام وهو قوله فان في احد جناحيه داء وفي الاخرى دواء لانه دل على ان المقل لدفع الاذى عنا لا لامر تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب لانه لنا لا علينا لا المقصود من الامر انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة العباد وفيه اشكال لان كونه نفعا لنا لا ينافي الايجاب والالزام به لانه جاز ان يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد اصلاحا لبدنه الا يرى الى قوله تعالى وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة وعلى هذا قلنا ان قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الاية عقيب قوله تعالى وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فانه وان كان حقيقة الاية وجوب

الصرف الى جميع الاصناف والى الثلثة من كل صنف كما ذهب
اليه الشافعي رح لاضافة الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم
مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة لجميعهم لكنه ترك حقيقته
بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ
فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ
فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات
ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرها
فلما لم يكن ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز
ان يقتصر على صنف واحد ولا يتوقف الخروج عن العهدة
على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون
الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه
لقطع طمعهم مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون اللام مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى
كون الاصناف مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والرابع
قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في قوله تعالى وَمَنْ شَاءَ
فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وذلك لان الله تعالى حكيم والكفر
قبيح والحكيم لا يأمر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ على الامر

بحكمة الامر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان المؤكل
مسافرا نزل على الطريق فهو على المطبوخ او المشوي وان كان صاحب
منزل فهو على النيّ فان حقيقة الامر للطلب لكنه تركت بدلالة حكمة
الامر لان الحكيم لا يامر بالقبيح وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء
اللحم فان الحقيقة شراء مطلق اللحم في الصورتين لكنه تركت اطلاقه
فيهما بدلالة حال المؤكل وهو انه اذا نزل على الطريق فحاله يدل
على انه يطلب اللحم ليتغدى فيسير وذلك في المهيا للاكل
وهو المطبوخ او المشوي واذا نزل في المنزل فحاله يدل على انه
يطلب اللحم ليطبخ ويتخذ طعاما وذلك في النيّ ومن هذا
النوع يمين الفور وانما سميت هذا اليمين بالفور لان الفور لغة
هو مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره
اي من ساعته وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت
بها مثاله اذا قال تعال تغد معي فقال المدعو والله لا اتغدى
ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدى بعد ذلك في
منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث وكذا اذا قامت المراة
تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق كان الحكم مقصورا

على الحالة حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان حقيقة الكلام

عموم التغدي والطلاقه وهو ان يحنث بكل تغد، سواء كان

مع الداعي او مع غيره او منفردا وسواء تغدى في ذلك اليوم

او غيره لكن ترك حقيقته بدلالة من قبل التكلم وهو ان غرضه

رد سؤاله ومنعه عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء

الداعي فبنى الجواب على الغداء المدعو اليه فينصرف الى التغدي

معه اى مع الداعي في ذلك اليوم وكذلك الخروج فان الباعث

على منع الخروج غضب اثاره فيه ما ارادت من الخروج بين

يديه فقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينتقض هذا

بما اذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه تقع على كل تغد

حصل في ذلك اليوم قلت لا دلالة هنا من قبل المتكلم على ترك

الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو اليه

لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب هو اليوم دل على انه ما

اراد به الجواب فقط بل على انه ابتدأ في الكلام قال والخامس قد يترك

الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ و

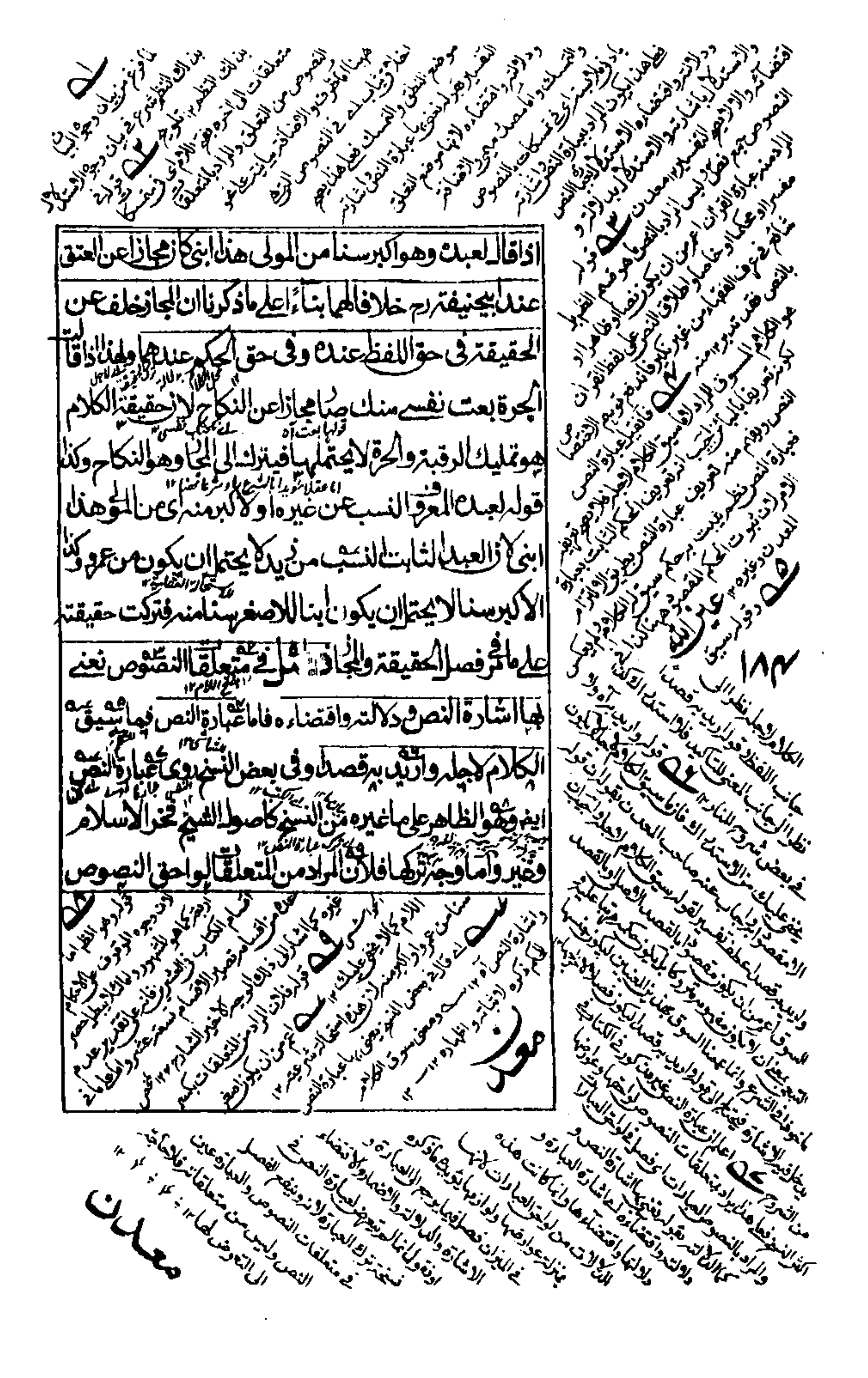
مثاله انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة

وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا

قوله وكذلك الخروج الى آخره يعني ان قوله ان خرجت معناه الحقيقي عموم الخروج ولكن المراد بهذا الخروج المقيد بحالة الغضب الذي اثارته فيه ارادتها الخروج فحينئذ يكون ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم

١٨٣

قوله لاقتصر الى آخره ... الزيادة على السؤال ...



اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن
الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما ولهذا اذا قالت
الحرة بعت نفسي منك صح مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام
هو تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا
قوله لعبده المعروف النسب عن غيره او لاكبر منه اي من المولى هذا
ابني لان العبد الثابت النسب من زيد لا يحتمل ان يكون من عمرو وكذا
الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فتركت حقيقته
على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز ثم في متعلقات النصوص نعني
بها اشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فما سيق
الكلام لاجله واريد به قصدا وفي بعض النسخ روي عبارة النص
اي وهو الظاهر على ما غيره من النسخ كاصول الشيخ فخر الاسلام
وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات اللواحق النصوص

التي هي وراء موجباتها التي قصدت باللفظ اذ متعلق الشيء كثيرا

ما يستعمل في عوارضه ولواحقه وهذه الدلالات من العبارة

عوارض الشيء ولوازمه لا من ذاتياته وقد ذكر العبارة في موضع

النص في بعض النسخ منه عبارة صاحب الميزان فصل

فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار

والاقتضاء والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله نعني بهذا

اشارة النص فافهم واما اشارة النص فهو ما ثبت بنظم النص هذا

احتراز عن دلالة النص فانها ثابت بمعنى النص من غير زيادة

هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة التقدير في

اللفظ وهو غير ظاهر من كل وجه بل يعرف بنوع تامل وهذا

احتراز عن الظاهر ولا سيق الكلام لاجله هذا احتراز عن العبارة

وهي النص الذي ذكر في المتقابلات قال صاحب الميزان اما اشارة

النص ما عرف بنفس الكلام بنوع تامل من غير ان يزاد عليه شيء او

م بعد الاشارة غير محتاج اليه لانعدام كونها من اقسام تقسيم الواحد فان الظاهر والنص من اقسام وجوه البيان والاشارة من اقسام بيان الاستدلال وانما الاحتراز المحتاج اليه من اقسام تقسيم الذي يكون المحدود قسما منه بلها ملد ان الاحتراز منها وان كان غير ضروري الا ان المص اتبع صاحب الميزان الذي هو العمدة في هذا الفن فان المخالفة عن العمدة في قوة الخطاء وفي عبارته احتراز عنهما كما لا يخفى

١٨٥

ينقص عنه لكنه لما لم يكن الكلام سيق له ولا هو المراد بالانزال
حتى يسمى نصا ولا يعرف ايضا بنفس الكلام في اول ما قرع
سمعه من غير تامل حتى يسمى ظاهرا بل عرف بنفس اللفظ بواسطة
التامل من غير زيادة ولا نقصان يسمى اشارة ونظيره من المحسوسات من
نظر الى شيء فراه وما قابله عليه قصدا وراى مع ذلك غيره بعينه ويسرة
باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله من المقصود بالنظر فهو
عبارة النص وما يقع عليه اطراف بصره فرؤيته بطريق الاشارة
مثاله في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم فانه سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة
فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة
الى ان استيلاء الكفار على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر
اذ لو كانت الاموال باقية على املاكهم لا يثبت فقرهم
لانها نزلت على سبيل التفسير لما سبق من اول الآية وهو
قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله و
للرسول ولذي القربى واليتمى والمساكين الى قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الاية فجعل هذا بدلا متضمنا للبيان من قوله ولذي القربى

وما عطف عليه بتكرير العامل وهو اللام وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمر وكذا في التفسير فعلى هذا لا يكون تفسيراً للاصناف السابقة بل يكون اى للفقرآء بياناً لمصرف اخر وعلى التفسيرين يكون السوق لبيان الغنيمة لهؤلاء قوله وقد ثبت فقرهم اى فقر المهاجرين بقوله تعالى للفقرآء بطريق الاشارة فصار النص اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا اى تركوا بمكة اذا هاجروا منها الى الرسول عليه السلام وقد كانت لهم اموال بها بدليل قوله تعالى أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وذلك لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك عن المالك لا ببعد اليد عن المال مع قيام الملك الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال ولهذا وجبت الزكوة عليهم فانقلت قد ثبت انه اشارة الى زوال املاكهم واما ان استيلاء الكافرين على مال المسلم سبب لثبوت ملكهم كما ذكر في المتن فليس بمنطوق به فكيف يكون

ولذا لا تجب الزكوة عليه ... فان قيل لو كان استيلاء الكفار على مال المسلمين سبباً لثبوت الملك لهم لكان لهم سبيل عليهم وقد نفى الله تعالى بقوله لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً فكان اشارة قوله للفقرآء متروكة بعبارة هذا النص اجيب معنى الاية نفي السبيل عن نفس المسلمين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم بالاسترقاق وغيره من الشهادة على المسلم وولاية النكاح على ولد مسلم ١٢ معدن وتلويح ـه اى اشارة النص الى زوال املاكهم عما خلفوا آه ١٢ اللهم اغفر لكاتبه ١٢ امين

النص اشارة اليه قلت لما ثبت زوال املاكهم باشارته ومن
لوازم ثبوت الملك للكافرين الذين استولوا عليها لانه لا وهاء
في الاسلام كان مما ثبت من لوازم الاشارة ملحقا بها لان الشيء
اذا ثبت ثبت مع لوازمه ولوابعه ويخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء
وثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم اي من الكفار وتصرفاته من البيع
والهبة والاعتاق وحكم ثبوت الاستغناء وثبوت الملك
للغازي وعجز المالك عن انتزاعه من يده وتفريعاته كثيرة
اي ويخرج من الثابت باشارة هذا النص وانما تعرض لثبوت هذه
الاحكام تائيدا لقسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب الحكم
مع ان فيه غموضا وخفاء وهذا تفريع على الثابت بها احكام
الشرع مما ثبت بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء
يعني ان الكافر اذا استولى على مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير
ملكا له عندنا خلافا للشافعي رح فان قيل الحكم في مسئلة
الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى التفريع عليه ثانيا
قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي الملك وثبوت
الحكم المراد به جنس الحكم من التمليك واباحة التصرفات
للكافر فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذا

الجملة غير ثابت بالاشارة او بجعل ثبوت الملك للتاجر منهم
اي من الكافرين الخ تفسير الحكم في مسئلة الاستيلاء بطريق
العطف ومنها اي من احكام الشرع ثبوت الملك للتاجر منهم
اي من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد استيلائهم
على اموالنا ثبت الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اي من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعني
اذا استولينا اي غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه
الاموال تصير غنيمة لنا كسائر اموالهم ويثبت للغازي في
تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم عن انتزاع
هذا المال من يد الغازي بعد القسمة وقبل القسمة ليس له ان يأخذه
مجانا وسائر تصرفاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق و
غير ذلك قال وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا و
اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم
اتموا الصيام الى الليل لو وجد الوطي في اخر الليل فالامساك في اول
الصبح يتحقق مع بقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح
ان يكون الجزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في

هذا حكم ثابت باشارة النص ١٢

ذلك الجزء صوما شرعا امر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما
يبدأ من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
يمتد معه من غسق الليل شبههما بخيطين ابيض واسود فانه
نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى انفجار الصبح وهو اول
جزء وقت الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم في اول مع الجنابة
لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول
جزء وقت الصوم يمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله
فالئن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة
وان كانت غامضة الى ان الجنابة لا ينافي الصوم ولزم من ذلك
ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم لان الجنابة
لما تحقق مع الصوم ولابد من رفعها اي رفع الجنابة للصلوة و
غيرها وهي لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين
من اركان الغسل علم انهما لاينافيان الصوم ويتفرع منه اي من
جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه
لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء مالحا يجد طعمه عند المضمضة
لا يفسد به صومه وعلم منه ومن قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده لان الكتاب ما سمي الامساك

اللازم بواسطة الانهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة في اول
الصبح صوما علم ان ركن الصوم يتم بالانهاء عن الاشياء الثلثة لان
الصوم لو توقف وجوده شرعا على غير هذه الاشياء لما كان هذا
الانهاء بنفسه صوما وعلى هذا اي على موجب هذا النص يعني قوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
ثم اتموا الصيام الى الليل يخرج الحكم في مسئلة التبييت وهي ان صوم
رمضان لا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لا فعند الشافعي
يشترط وعندنا لا يشترط بل يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان النية
هي القصد فان قصد الاتيان بالمامور به انما يلزم عند توجه الامر
والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا بعد الجزء الاول
فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء في قوله فان قصد الاتيان
لبيان وجه التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف في ان الامر بالاتمام
انما يتوجه بعد الجزء الاول ولو قصد الاتيان انما يلزم عند الامر
بالشروع لا عند الامر بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية

من الليل وأما دلالة النص فهي ما علم أي معنى علم أنه علة للحكم
المنصوص عليه أي الحكم الذي ورد به النص لغة أي يعرف
عليته من هو عارف بلغة العرب ونحوها لا اجتهادا ولا استنباطا
أي لا يحتاج في معرفة عليته إلى التأمل والاستنباط وهذا احتراز
عن علة القياس فإنه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرف غير الفقيه
بخلاف الدلالة فإنه يعرفها الفقيه وغيره ومثاله في قوله تعالى ولا تقل
لهما أف أي للأبوين وهي كلمة تضجر لهما فالعالم بأوضاع اللغة
يفهم بأول السماع أن تحريم التأفيف لدفع الأذى عنهما
وحكم هذا النوع أي دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه لعموم
علته وهذا المعنى أي ولأجل أن حكم النص وهو التحريم مثلا في
نص التأفيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد العلة وهي
الأذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا بحرمة ضرب الأبوين وشتمهما
واستخدامهما إذا كانا أجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين
للابن عليهما وقتلهما قصاصا بأن قتل الأبوان الابن بوجود
الأذى في جميع الصور وأما في القتل فلتأذيهما من جهة الابن ثم
دلالة النص بمنزلة النص أي في إيجاب الحكم قطعا ويقينا حتى صح

اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية لما صح اثبات

العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرء بالشبهات وثانيه انه قال

اصحابنا وجبت الكفارة بالافطار بالوقاع بالنص وهو قوله عليه السلام

للاعرابي جاء الى النبي عم قال هلكت واهلكت اى اهلكت امرأتي

يعني واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال له النبي عليه السلام اعتق

رقبة الحديث والعلة في ايجابها افساد صوم رمضان وهي موجودة

بالاكل والشرب عمدا اى في رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص

وفي الكفارة معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية وزجرا عليه

اى على الجاني فلما اوجبت اصحابنا الكفارة بدلالة النص في الاكل

والشرب عمدا في رمضان دل على انها قطعية عندهم وهذا رد

على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع قوله

وعلى اعتبار هذا المعنى اى على اعتبار ان دلالة النص قطعية

قيل يدار الحكم اے حكم النص على تلك العلة اى علة معنى الحكم

وجوداً وعدماً يعنى يوجد حكم النص عند وجوده وينعدم عند عدمه

وان كان صورة النص يخالفه لكون المعنى قطعيا ولذا قال القاضي الامام

ابو زيد لو ان قوما يعدون التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف

الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم التافيف على

العموم والاطلاق وكذلك قلنا فى قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

ان المعنى فى كون البيع منهيا الاخلال بالسعى الى الجمعة وهذا المعنى

يفهم لغة يعرف بمجرد السماع كل من يعرف كلام العرب ولو فرضنا

بيعا لا يمنع العاقدين عن السعى الى الجمعة بان كان المتبائعان فى

السفينة تجرى الى الجامع لا يكره البيع اى لا يحرم لانتفاء علة الحرمة

وهى الاخلال بالسعى الى الجمعة قوله وعلى هذا اى على ان الحكم يدور

مع المعنى وجوداً وعدماً قلنا اذا حلف لا يضرب امرأة فمد شعرها او

عضها او خنقها حنث اذا كان يوجد الايلام ولو وجد صورة الضرب

او مد شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر

فى ترك ضربها ترك ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار

هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل السمك والجراد لا يحنث عندنا

قوله لو ان قوما يعدون التافيف كرامة فيكون من مقولة القول القاضى الامام ابى زيد ١٢ معدن

قوله يدار الحكم على العلة وجودا وعدما وعطف على ان يكون عطفا على ١٩٤

قوله ولو فرضنا ان تحريم على

قوله يعنى ان قوله تعالى وذروا البيع امر بترك البيع بعد الاذان ولا يترك الخطبة وحاصله انه لا يبقى ...

ابن عباس

سوال ان المشهورات يراد بها المكروه ... والله اعلم ١٢



ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لانه باول السماع يعلم ان
الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ عن الدم فيكون
احترازا عن الدمويات فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك و
الجراد واما الرطوبة التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية
الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض واما
في القرآن هو قوله تعالى لحما طريا الاية وان سمي لحما فلا ينافي ما اعتبرناه
من المعنى قوله واما المقتضى فهو زيادة على النص اي المنطوق لا يتحقق
معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله تعالى
فتحرير رقبة قدر فيه مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير
الرقبة لا يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص اقتضاه بيان وجه
التسمية فاقتضاؤه طلبه مثاله في الشرعيات قوله انت طالق فان

هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر موجودا
بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء
الصفات كاسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على
المصدر كالفعل فصار كانه قال انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي لم يفرقوا بين انواع
المقدر والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين سوى القاضي
ابو زيد فرقوا فقالوا ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف
وما هو ثابت لتصحيح الكلام شرعا فهو المقتضى فجعلوا انت طالق
وطلقتك من قبيل المقتضى وطلقي من قبيل المحذوف فعلى مذهبهم
يصعب الفرق بين انت طالق وبين طلقي والمصنف اطلق في تعريفه
ولم يفرق بينهما ولهذا عرفه بما عرف به القاضي الامام فعلى مذهبه
لا يحتاج الى الفرق بينهما قوله واذا قال هذا مثال مشهور في
الشرعيات وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم

فقال الاخر اعتقت يقع العتق عن الامر ويجب عليه الالف ولو كان

الامر نوى به عتق الكفارة يقع عما نوى لحصول العتق حقيقة بعد البيع

الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي

معنى قوله بعه عني بالف وهذا لان الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان

الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه

ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق فيصير

كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي بالعتق فاعتقه عني فاذا

فعل المامور كان العتق واقعا عن الامر وثبت البيع بطريق الاقتضاء

ولما ثبت البيع اقتضاء ثبت القبول كذلك لانه ركن في باب البيع والشيء

لا يوجد الا بركنه ولهذا قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك عني

بغير شيء فقال المخاطب اعتقت يقع العتق عن الامر ويكون هذا

مقتضيا للهبة والتوكيل ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول

في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في باب البيع فاذا اثبتنا البيع

اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في باب الهبة فانه

ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما

بالقبض وحكم المقتضي انه ثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر

والضرورة قيل هذه الضرورة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم فلا ينافي كون المقتضي في كلامه سبحانه وتعالى

١٩٧

الضرورة اى لاجل ان ما يصح الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت

اقتضاءً قال ابو يوسف رح في المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك

عنى بغير العوض يثبت الهبة اقتضاء الانها تمليك بغير عوض

والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها ههنا لا يحتاج

فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاءً والهبة لا تتم

الا بالقبض يثبت القبض اقتضاءً بمنزلة القبول في باب البيع قوله

لكنا نقول جواب ابيحنيفة رح ومحمد رح عن قول ابي يوسف رح وذلك لان

القبول انما يثبت في ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته

بدون الركن بخلاف القبض في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة بل هو

وشرط الشئ خارج عن ذاته ليس بداخل في وجوده كدخول القبول في

البيع فلا يثبت القبض في ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشئ كما لا يتم

وجوده بدون الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله وهذا

قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر

مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع

بالواحد اذ به صارت موصوفة بالطلاق فيقدر مذكورا في حق الواحد

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله ان اكلت ونوى به طعاما دون طعام

بان قال اردت الخبز دون البطيخ لا يصح لان الاكل يقتضى طعاما الخ



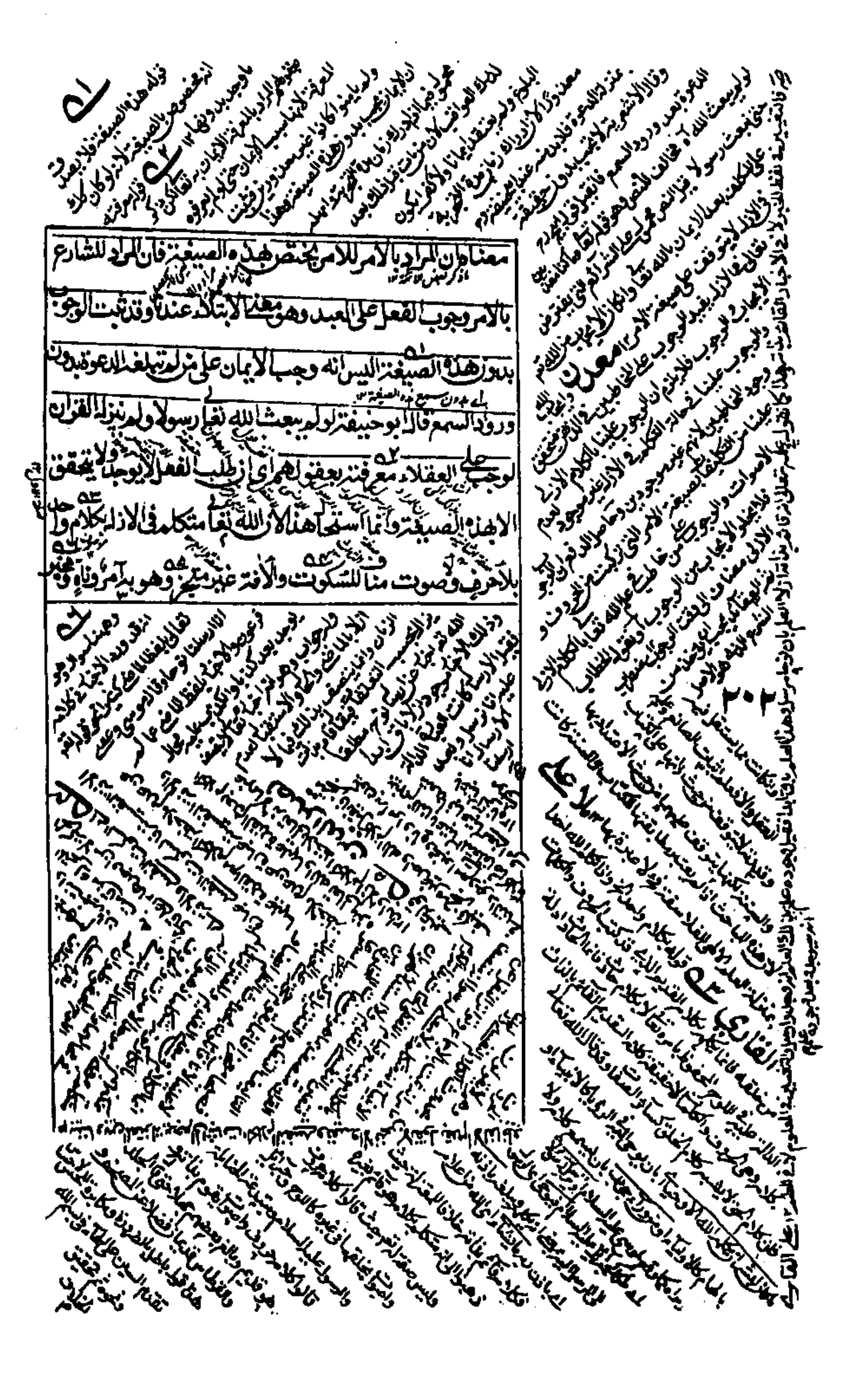
ماكولا فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق اى لان المقتضى يثبت بطريق الضرورة قلنا الى اخره ويشكل عليه مثل طلقي فانه يصح به نية الثلث مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما في انت طالق وطلقتك اذ اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على اسم المصدر لغة خصوصا عند المجيز ومن لم يفصل بين المقتضى والمحذوف ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان قوله طلقي ليتاعنهما لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر اى افعلى فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر مختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر في الامر كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس فيقع على الادنى ويحتمل الكل لانه يعمه وفيه نظر لان كلا من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضي مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق فلا مرجح ثم اعلم ان من فرق بين المقتضى والمحذوف يكون الاول شرعيا والثاني لغويا يرد عليه ان كلا من اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على المصدر فكيف قالوا ان قوله طالق وطلقتك يدل على الطلاق شرعا وان قوله طلقي على الطلاق لغة حتى صح نية الثلث في هذا دون الاولين

ولا تخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم ولا عموم للمقتضى فان قيل هب انه ليس بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فجاز ان يقيد بطعام دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص ليس من التقييد في شيء الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجل بصفة العلم مثلا فان قيل فليراد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم

وفيه ايضا كلام قوله ولو قال لها بعد الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اي الاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا فيقدر الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة زائد على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحدا لما ذكرنا ويشكل بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلث تصح مع ان الغلظة وصف زائد على قدر الضرورة فصل في الامر قوله فالامر لغة

غاية التحقيق

قول القائل لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة طلب الفعل مشهورة معروفة وفي الشرع تصرف الزام الفعل على الغير فان قيل يدخل فيه اوجبت عليك ان تفعل كذا وطلبت منك فعل كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر قلت المراد به الزام الفعل بقوله افعل لان المعنى اللغوي مراعى في معنى الشرعي مع وصف زائد عليه شرعا وفيه اشكال لان دلالة التعريف على هذا القيد خفية لانه كثيرا ما يوجد الكلامان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه وفي قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس بمفترض الطاعة افعل لانه لا يتحقق به الالزام والحد الصحيح هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص هذه الصيغة واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى متكلم في الازل عندنا وكلامه امر ونهي واخبار واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة في الازل واستحال ايضا ان يكون



معناه ان المراد بالامر للآمر يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع
بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب
بدون هذه الصيغة أليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة بدون
ورود السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالى رسولا ولم ينزل القرآن
لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اي ان طلب الفعل لا يوجد ولا يتحقق
الا بهذه الصيغة وانما استقام هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد
بلا حرف وصوت منا للسكوت والآفة غير متجزئ وهو به آمر وناه ومخبر

واستحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها حادثة لتركبها من الحروف
والاصوات والازلي ينافي الحدوث قوله فيحمل ذلك اي قول بعض الائمة
على ان المراد بالامر الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا
يكون فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم منا اعتقاد الوجوب والمتابعة
في افعاله عليه السلام انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص يعني الوجوب علينا
في التكليفات التي وجبت بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله
وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر وان كان الايجاب من الله تعالى في الازل
لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر في ان فعل الرسول
لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك لما روى
ان النبي عم قال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا تصريح بالمتابعة في فعله
ولنا انه خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس فقال لهم منكرا عليهم ما لكم
خلعتم نعالكم فقالوا رايناك خلعت فقال لهم اتاني جبرئيل عليه السلام فنبأني
واخبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في فعله عليه السلام واجبا عليهم
لما انكر عليهم وقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفي المشقة وهي
بالوجوب ولزوم الايتمار لحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل
موجبا لما انتفى المشقة بانتفاء الامر وانه عليه السلام كان يستاك واما قوله عم
صلوا كما رايتموني اصلي فالمتابعة فيه بلفظ الامر لا بالفعل وقوله والمتابعة في افعاله انما تجب

الواظبة وانتفاء دليل الاختصاص به يجب علينا فى فعل داوم عليه ع من غير تركه فى وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبى عليه السلام كنكاح التسعة وكوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه ع وان واظب عليهما ثم الاختصاص بالصيغة لا يستقيم مع هذا الوجوب **فصل** اختلف الناس فى الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف لاشتراك صيغة الامر فى الندب والايجاب التوبيخ والتعجيز وعامة العلماء على انه خاص لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب كما هو



المذكور في المتن اي المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ مثال للامر المطلق من القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعالى وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فانها وان كانت صيغة نهي صورة لكنها بمعنى اجتنبا اذ النهي عن الشيء امر بضده واما قوله تعالى لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ فلا ينتهض قرينة على عدم اللزوم وكون هذا الامر للندب لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجب وغيره فان قلت قوله فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهي على مثال قوله تعالى وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي فكذلك معنى الاية المذكورة ان قربتما فتكونا من الظالمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكون من الظالمين قيل في جوابه انما لزم هذا السوال ان لو جعله مجوابا للنهي و لعله جعله نهيا عليحدة معطوفا على قوله تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظالمين ولقائل ان يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني

جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السنة تعسف مع ان فيه

حذف فاء وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي على حدة لكنه

معطوف على الاول بحرف الفاء وهي للترتيب فكان الظلم مرتبا على

الاول ومسببا عنه وكفى ذلك دليلا على اللزوم لانتهاء عن الاول

لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا

اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغته الى غير الوجوب كما في

موضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرنت بقرينة

عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان

الايتمار طاعة قال الحماسي اطعت لآمريك بصرم حبلي ۞ مريهم في

احبتهم بذاك ۞ فهم ان طاوعوك فطاوعيهم ۞ وان عصوك فاعصي

من عصاك ۞ والعصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب

قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا

فيها وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الامر على المخاطب

وهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا

يكون ذلك موجبا للائتمار وان وجهتها الى من يلزمه طاعتك

من العبيد لزمه الائتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا يستحق العقاب

عرفا وشرعا فعلم هنا عرفنا ان لزوم الائتمار بقدر ولاية الامر واذا

ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مالك كامل في كل جزء من اجزاء

العالم وله تصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ان الملك القاصر

في العبد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من

اوجدك من العدم وادرّ عليك شآبيب النعم وخلاصة الدليل

ان ترك الامر معصية عادة وعقلا اما العادة فكما جاء في استعمال

كلامهم منها قول الحماسي شعر أمرتك امرا جازما فعصيتني — ترك الامر معصية والعصيان

سبب للعقاب فكان الامر موجبا للمعصية والعقاب على تقدير

ترك الامر ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما العقل فما اشار اليه بقوله

وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسي هو الشاعر المذكور في

الحماسة وابن شهم ولامريك بلام الجارة وفي بعض النسخ بلام

التعريف على نحو الضاربيك والضاربوك الصرم القطع ادرّ

افاض شآبيب جمع الشؤبوب وهو اول المطر او النعم وآشده

ومقدمها فصل الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال

طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان

يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امرأة لايتناول هذا تزويجا مرة بعد اخرى ولو قال لعبده تزوج امرأة لايتناول الامر الامرة ولهذا لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس عند النية وعلى هذا قلنا اذا حلف لايشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال الآخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوى الثلث صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى به ثنتين لايصح الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل الجنس ولو قال لعبده تزوج يقع على تزويج امرأة واحدة ولو نوى ثنتين صحت نيته لان ذلك كل جنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه يقتضي التكرار والصحيح من المذهب انه لايقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا ومعنى التكرار ان يفعل

فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان لفظ الامر مختصر

من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قوله

اطلب منك الضرب وافعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر

من قوله فعل فعل الضرب في زمان الماضي والمختصر من الكلام

والطول سواء فالمصدر الذي دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل

لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فيه وهو اللام فوجب القول

بعمومه عند امكانه كما في سائر الفاظ العموم وجه قول العامة ان

المصدر الذي دل عليه الفعل فرد نكرة ولا دلالة للفعل على تعريف

المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافي اذ الفرد ما ليس فيه

تركيب والعدد ما فيه تركيب فيتنافيان فثبت انه لا دلالة لهذا

اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين ولا يحتمله

بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى

وهو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى

جميع مياه العالم والطلقات الثلث في مسئلة الحلف بشرب الماء وفي الامر

بالطلاق يصح لان الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه

عدد محض لا ادنى الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر

الذي دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للفرد اما حقيقة

وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الضرب مثلا يجمع افراد

جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق واما المثنى فعدد محض وليس

بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله

اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة الغير تزوجها وليس تحته حرة فح

تصح نية الثنتين لان كل جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس الكرة

للعبد ثنتان وحكى المخدوم الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام

فخر الدين الرازي انه يصح التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فرد وان

التخصيص بيان ما اريد باللفظ بدليل مقارن وتيشكل ايضا قولهم للتنافي

بين العدد والفرد بقوله تعالى يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ فانه اريد

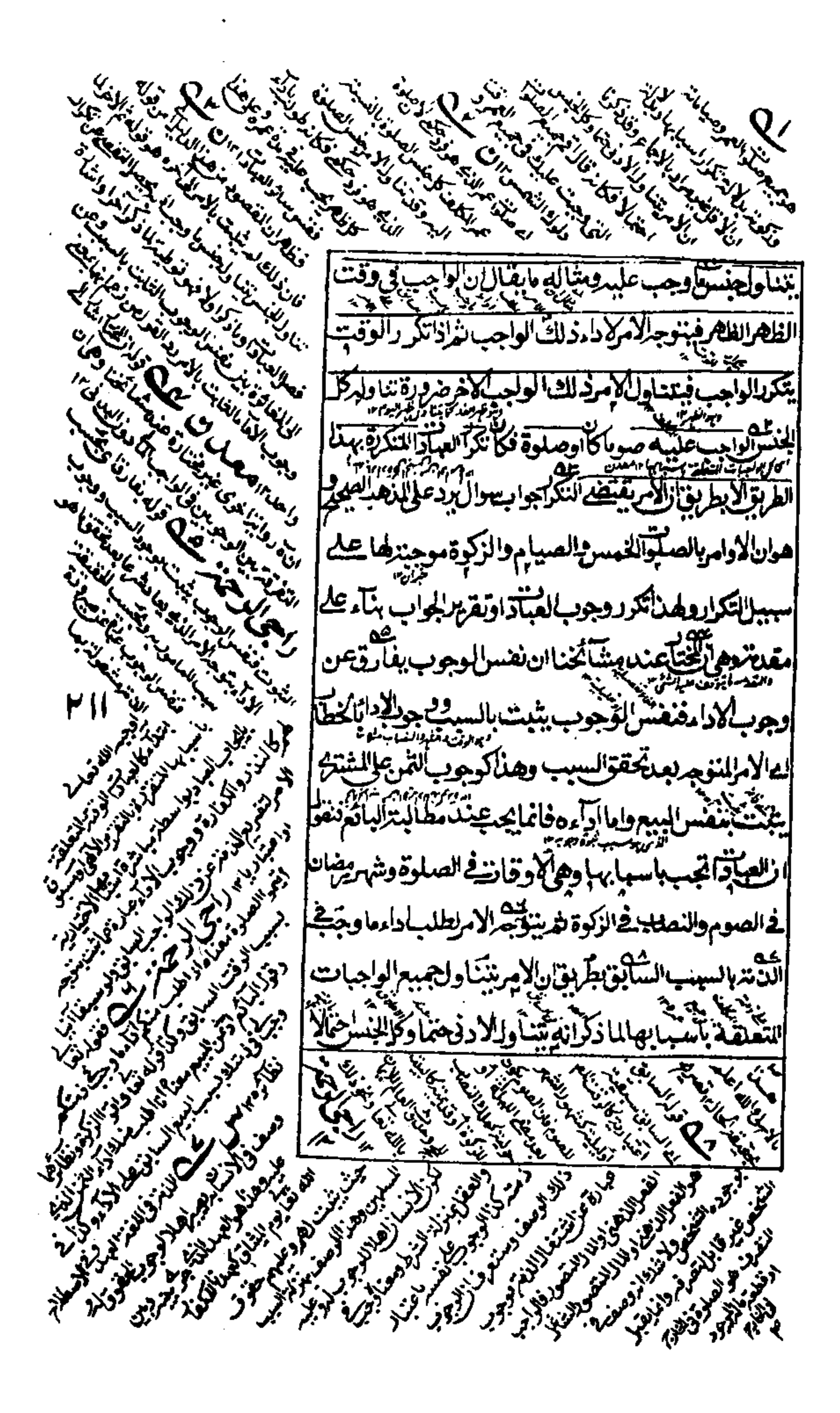
بضمير التثنية الواحد ولا يتأتى على هذا فصل تكرار العبادات فان ذلك

لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها التي تثبت بها الوجوب والامر لطلب

اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق لا لاثبات اصل الوجوب وهذا

بمنزلة قول الرجل اد ثمن المبيع واد نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة

بسببها فتوجه الامر لاداء ما تثبت بها ثم الامر لما تناول الجنس



يتناول جنس ما وجب عليه ومثاله ما يقال ان الواجب في وقت
الظهر الظهر فيتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت
يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل
الجنس الواجب عليه صوما كان او صلوة فكان تكرر العبادات المتكررة بهذا
الطريق لا بطريق ان الامر يقتضي التكرار جواب سوال يرد على المذهب الصحيح
هو ان الاوامر بالصلوات الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على
سبيل التكرار وهذا تكرر وجوب العبادات وتقرير الجواب بناء على
مقدمة وهي ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب يفارق عن
وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
اي الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري
يثبت بنفس البيع واما اداؤه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول
ان العبادات تجب باسبابها وهي الاوقات في الصلوة وشهر رمضان
في الصوم والنصاب في الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في
الذمة بالسبب السابق بطريق ان الامر يتناول لجميع الواجبات
المتعلقة باسبابها لما ذكرنا انه يتناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا

فصل المامور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق

ان يكون الاداء واجبا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر المطلق

عن الوقت ما لم يعين الشرع لادائه وقتا والمقيد بخلافه واختلف

في المطلق فالاكثرون على انه يجب على التراخي اي جاز تاخيره في اي

وقت ياتي به بشرط الا يفوته في العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على

ظنه فواته وان لم يتعجل به وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني

يجب الفعل بعد توجه الامر في اول اوقات الامكان لان الامر يقتضي

وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط

الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك الواجب في وقت وجوبه والواجب لا

يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل

مطلقا وافادة الفور زيادة على موضوع الصيغة فلا يثبت ذلك

باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف

شهرا يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا يصوم اي شهر

شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير

بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب يسقط الواجب على ان حكم

الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف

شهرا يعتكف اي شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت فلا يجب



على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى واتوا الزكوة
وبصدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادّوا عن كل حر وعبد وبالعشر
وهو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كل واحد منها مطلق
عن الوقت فلهذا لا يصير بالتاخير مفرطا اى مقصرا وههنا اذا تم
الحول على نصاب الزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب سقط الواجب
لانه غير مقصر فى تاخير ادائها وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف
صدقة الفطر فانها لا تسقط بذهاب الغناء لكنه يشكل اطلاق
لفظ الكتاب بقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وكذا يشكل به
تفريع سقوط الواجب على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاييدا
فذلك ادخل فى الاشكال فان قلت ان النص الوارد فى العشر هو قوله
واتوا حقه يوم حصاده مقيد به قلت ذكر فى الكشاف اريد بالحق ما
كان يتصدق به على المساكين يوم الحصاد وكان ذلك واجبا نسخه

افتراض العشر ونصف العشر والحانث اذا ذهب ماله فصار فقيرا كفر بالصوم ای فی الیمین مامور بالکفارة المالیة اولا عند وجدان المال والصوم عند فقدانه لقوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام والامر بالکفارة المالیة مطلق فاذا اخرها مع وجدان المال لا یکون مفرطا فاذا ذهب ماله صار فقیرا کفر بالصوم ولو اخذ بالکفارة المالیة وعدم اجزاء الصوم لصار مفرطا بالتاخیر قضیة للامر المطلق

قوله وعلی هذا لا یجوز قضاء الصلوة فی الاوقات المکروهة لانه لما وجب مطلقا وجب کاملا فلا یخرج عن العهدة باداء الناقص فیجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا یجوز قضاء وعن الکرخی ان موجب الامر المطلق الوجوب علی الفور والخلاف معه فی الوجوب ولا خلاف فی ان المسارعة الی الائتمار مندوب الیها ای علی ان الامر المطلق یطلق التاخیر ولا یعین وقتا بعینه لا یجوز قضاء الصلوة فی الاوقات المکروهة لانه لما فرض الیه الاوقات والمؤدی فی الاوقات المکروهة ناقص والفائتة هو ما کان واجبا علی الکمال لم یتسع له ان یختار لادائها وقتا ینقص به ما وجب کاملا ولهذا یجوز اداء العصر فی وقت الناقص وهو وقت الاحمرار لانه لیس بمطلق عن الوقت بل مقید به فانه اذا لم

يؤدى في الوقت حتى انتهى الى اخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه
التاخير عن ذلك لانه مقيد به لا مطلق عنه فعلى هذا كان قوله يجوز
اداء العصر الخ لتاييد وصفا لاطلاق يدور ان الحكم معه وجودا
وعدما قوله واما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا
للفعل كالوقت للصلوة حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلوة اي الدال
على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة وتفسير ظرفية الوقت ههنا ان يكون الوقت فيه
مع امكان ان يفضل عن اداء الفعل ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل
فيه لا ينافي وجوب فعل اخر فيه من جنسه حتى لو نذر ان يصلي
كذا كذا ركعة في وقت الظهر لزمه اي من حكم الموقت الذي جعل
الوقت ظرفا له ومن حكمه اي حكم وقت الظرف ان وجوب الصلوة
فيه لا ينافي صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير
الظهر يجوز فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان
وجوب الشئ يستلزم صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجبا اخر

ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة اخرى مطلق يتناول
التطوع والواجب ثم التأبيد بقوله حتى لو شغل جميع وقت الظهر
لا يطابق هذا الحكم فامعن النظر فيه قوله ومن حكمه انه لا يتادى
المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا في الوقت لا يتعين
هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت
المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان
التوسعة افادت شرطا ابدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط
بالعوارض ولا بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت
لسعة الوقت والشيء ينتهي بانتهاء العلة كما تقرر في كثير من الصور
واما صحة النفل وان كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا
تصلح دليلا عليه والسائل معترض على كل من قال بهذا الحكم و
كذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة والتوسعة ولانه
ينتقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة حيث يسقط بضيق

الوقت والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل الصوم

فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء

والمراد ههنا الوقت الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل

عنه ويقدر به ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على

قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يتعين الوقت له فبين

النوع الاول في من حكمه اي من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له

للصوم وقتا كرمضان لا يجب غيره اي غير ذلك الصوم في ذلك

الوقت حتى اذا نذر في رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور

وهذا لانه لم يسع الوقت صومين وليس له تبديل حكم الشرع

فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه اداء غيره ولا يجوز اداء غيره

فيه اي غير صوم رمضان في هذا الوقت لتعينه شرعا لهذا

الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه في رمضان عن واجب

آخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان لا عما نوى لان

الشرع لما عين للمعيار صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير صفته لا

يقدر عليه وهذا كمن استاجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع

لم يكن تبرعا فكان تجارة وكمن باع عينا وسلم هبة لم ينقلب هبة

وانما قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رح

فان عنده اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب اخر يقع عما نوى

لانه لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلان يثبت

لمصالح دينه وهي قضاء ما عليه من الدين اولى فاتقيد بالصحيح عندنا

في المريض ان يقع صومه عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان في

اصولهما لان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات

شرط الرخصة واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام

سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فما الفائدة

لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء

على قول ابي حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام

ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ

الكبير ابي الفضل الكرماني وما ذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما

وجاز ان يكون مذهب المص لمذهب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا

اندفع المزاحم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز في الوقت سقط اشتراط

التعيين فان ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى

لو اطلق في النية بان ينوي الصوم او اخطأ في الوصف بان نوى صوم

التطوع او غيره يقع عن رمضان لانه لما تعين لرمضان اصيب بمطلق
الاسم وبالخطاء في الوصف كالمتعين في مكان يناله باسم الجنس والنوع
كما يناله باسم العلم فان زيدا لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في
الدار كان كما قيل يا زيد وينال بالخطاء في الوصف كما لو نودي لرجل
ابيض وهو منفرد في الدار بيا ايها الرجل الاسود ينال بهذا لان الاسود
بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له قوله ولا يسقط اصل النية
جواب من يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي ان يسقط اصل
النية ويتادى بلا نية من الصحيح المقيم فاجاب بقوله ولا يسقط اصل
النية كما قال زفر رحمه لان الامساك لا يصير صوما الا بالنية لان الصوم
شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية فاذا فات
شيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك في النهار
ولقائل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية
يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطرات نهارا فحسب ويمكن ان
يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
نفى الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان
الصوم مع النية وايضا بعض مقدمات الدليل محذوف تقديره وانما
اشترط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون

النية ليمتاز عن العادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له
وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين اياما
لقضاء رمضان في غيرها لا يتعين للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة
والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها هذا بيان قسم الثاني
من نوعي العبادات اي ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء رمضان فانه
ليس له وقت معين لاطلاق الايام في قوله فعدة من ايام اخر
قوله فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من
الاطلاق الى التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع
اي الذي لم يعين الشرع له وقتا انه يشترط تعيين النية من الليل
بان نوى قضاء رمضان مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض
او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم تعين الوقت له شرعا وشرعية
كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد ان يوجب شيئا على نفسه
موقتا او غير موقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع لدفع من يتوهم
ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف لا يكون له
ان يعين عليه بعض الواجبات بوقت مع انه دون الاول فاجاب ان تعيين
بعض الاوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وانما له الايجاب

شيء على نفسه والاقرب ان يجعل قوله ثم للعبد الخ كالتفريع على الاول

وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد فاعلم بعد ذلك

ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيما اوجب عليه حكم

الشرع ليس له تغييره ومثاله اي مثال ما اوجب على نفسه وكان فيه حكم

من الشرع يصح ايجابه على نفسه وليس له تغيير حكم الشرع وهو اذا

نذر ان يصوم يوما بعينه لزمه ذلك ولو صامه عن قضاء رمضان او

كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا فلا يتمكن العبد من تغييره

بالتقييد بغير ذلك اليوم ولقائل ان يقول ان في ايجاب المباح او

تحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان والترك

في المباح وفي الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق على انه لما كان له

اصل الايجاب فلان يكون له تغيير وصف الواجب اولى لان اثبات الوصف

ادون من اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا ما اذا صام اليوم المنذور

عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى جواب نقض يرد على

التعليل المذكور وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا كالقضاء

والكفارة ففيما وقع صوم عن المنذور دون النفل يلزم تغييره

بالتقييد بغير ذلك اليوم فاجاب لان النفل حق العبد اذ هو مستقل

بنفسه من ترك اى ترك النفل وتحقيقه اى ايجاده واثباته فجاز ان
يؤثر فعله وهو المنذور فيما هو حقه وهو النفل لا فيما هو حق الشرع
وهو القضاء والكفارة قوله وعلى اعتبار هذا المعنى وهو ان تصرف
العبد يؤثر فيما هو حقه وهو ان لا فيما هو حق الشرع قلنا
اذا شرط في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى
حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى في بيت
العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة
قوله لان السكنى في بيت العدة حق الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان
اردن الخروج فعلم ان لزوم البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة
لانها تجب بمقابلة تسليم نفسها اياه وجزاء احتباسها له عن
تحصيل معاشها وكان ذلك حقها فلما كانت النفقة عوض حقها
كانت حقها كاجرة الاجير وفي السكنى انتهض النص دليلا على انه
حق الشرع ولا نص في النفقة فصل الامر يدل على حسن المامور
به اذا كان الامر حكيما لان الامر لبيان المامور به مما ينبغي ان
يوجد والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى

ذلك اى امر الحكيم حسن اى حسن المامور به قال الله تعالى قل ان الله

لا يامر بالفحشاء والمنكر ثم المامور به فى حق الحسن نوعان حسن

بنفسه اى حسن لمعنى فى نفسه وحسن لغيره اى حسن لمعنى

فى غيره فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق

والعدل فان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة و

سائر العبادات الخالصة لان العبادة فعل ياتى به المرء تعظيما لله تعالى

على وجه التذلل والخضوع وحسنه مركوز فى العقول وحكم هذا

النوع انه اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الا بالاداء وهذا اى ان

لا يسقط الا بالاداء لا يتاتى فى مطلق هذا النوع وانما يتاتى فى

احد قسميه وهو فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله

تعالى وصفاته والمراد بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان اقرار

باللسان وتصديق بالقلب والتصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط

بحال والاقرار يسقط بعذر الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة

الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان كان مؤمنا واختلفوا في
الاقرار فالمحققون من اصحابنا على ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند الله
وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا ان ركن الاقرار
يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء من صدق وترك الاقرار
بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى القولين الاقرار يحتمل
السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما يضطر
الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا
يسقط التصديق واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة و
الصوم فهو يسقط بالاداء اي اتيان المامور به او باسقاط الامر كما
اسقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا
وجبت الصلوة في اول الوقت يسقط الواجب بالاداء او باعتراض
الجنون والحيض والنفاس في اخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها
عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت حتى يجب القضاء
اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم ولا بعدم اللباس
حتى خير بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين ان يصلي

قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا نحوها كما في اشتباه القبلة
وكالاكراه على ترك الصلوة فان قيل ما مدخل قوله ولا يسقط
بضيق الوقت وانه لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه
لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط يسقط بشيئين بالاداء
او باسقاط الامر قلت جاز ان يكون متفرعا عليه لان قوله فهو
يسقط بالاداء او باسقاط الامر يفيد الحصر بفحواه كسائر
مواضع التعليم وجاز ان يكون تاييدا لسقوط الواجب باعذار
الحيض ونحوها والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة
الغير وذلك مثل السعي الى الجمعة مامور به بقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية فان السعي ليس بحسن في نفسه لانه
مشي ونقل اقدام وانما حسن بواسطة كونه مفضيا الى
اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن بذاته اذ
ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة
وحكم هذا النوع انه يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب
على من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه فلو سعى الى الجمعة
فحمل مكرها الى موضع اخر ...... قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان معتكفا

في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث قبل اداء
الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا
النوع اي من الحسن لغيره لا بنفسه الحد والقصاص والجهاد فان الحد
حسن بواسطة الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة
واعلاء كلمة الحق فان الحد عقوبة وتعذيب العباد وليس ذلك بحسن
بنفسه وانما حسن بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا
وشرب الخمر والقصاص مثل الحد انما حسن بواسطة زجر الظلمة عن
القتل وكذلك الجهاد تخريب البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك
حسن بنفسه قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب وانما حسن بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله تعالى والمسلمين
فلذا حسن لدفع شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة
اي الجناية وشر الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية
لا يجب الحدود ولولا الكفر المفضي الى الحرب لا يجب عليه الجهاد فصل
الواجب بحكم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارة عن تسليم

عن الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب

الى مستحقه هذا تقسيم فى نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان

المامور به والفصل السابق فى تقسيم صفة الثابت بحكم الامر

وهى صفة حاصلة للمامور به من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه

مع انه اهمل فى عبارة كثير من المشائخ لانه من تمام حقيقة

المحدود اذ التسليم لا بد فيه من تمامه ووجوده الى المسلم اليه

كيف وانما المامور به اذا سلم دراهم دين الى غير رب الدين

لا يكون ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع

لخروج بعض انواعه كاسلام الصبى العاقل واداء صوم رمضان

فى السفر وتسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل

قبل حلول الاجل فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس

الواجب بالامر لان الامر غير متوجه فى هذه الصور والا لكان

الاداء واجبا فى الحال ولم يجب وانما يخرج عن العهدة لتحقق

نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان

بالواجب قلت لا نسلم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب

مختص بالامر لا يثبت بدونه ولا نزاع فى تحقق نفس الوجوب

فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان الخطاب بالامر

۲۲۷

متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب ولا على التوسع
ثم يجب مضيقا بحيث لا اختيار له في التاخير قال صاحب الميزان
الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة
الى وجوب الفعل ولئن سلمنا ان الامر غير متوجه نقول ان الاداء
على قسمين قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس
المشروع سواء كان واجبا بالسبب ونفلا وقال القاضي الامام
ابو زيد في التقويم والشيخ فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين
واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم الاول من الاداء حيث
قسم الواجب بالامر الى اداء وقضاء وكان الاداء المعروف هو
المذكور في قسمي الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان
القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين الواجب بالامر
كالاداء فكيف يفترقان الا ان يزاد في التعريف اصالة او ابتداء
ونحوه وقوله ثم الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل ما هو اداء
بوصف المشروع به مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة والطواف متوضيا
اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح والوتر معها لانها حين شرعت

شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة الجماعة على صلوة المنفرد
بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث وكذلك الطواف شرع
بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة بدون الطهارة
لا يجوز لكنه يجزئ باطلاق النص وجعل الوضوء واجبا بالحديث
وقد سبق ذكره فانقلبت المامور به الصلوة مطلقا عن صفة
الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضى فكان اداءهما كما امر بهما
اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يؤتى به على صفة امر بها قلت
المامور به في الصورتين مجمل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها
وكيفيتها واما الطواف فانه وان كان هو الدوران حول البيت لكنه مجمل
في حق الشرائط والكيفية وانما تقرر الشرع في حقهما والاتيان
بهما علينا بما تبين من فعل النبي عليه السلام وفعله كان على
صفة الجماعة في الصلوة وصفة الطهارة في الطواف الا ان افعال
النبي عليه السلام وردت الينا بعضها بالتواتر وبعضها بالشهرة
وبعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا ووجوبا
وسنة قوله وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى المشترى وتسليم
الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل على نوعين
من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن حقوق العباد مثل

تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع التسليم الى المشتري
على الوصف الذي ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب على
الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اي الاداء الكامل
ان يحكم بالخروج عن العهدة به اي باداؤه كاملا وعلى هذا قلنا الغاصب
اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه وسلمه اليه
يخرج عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع
والهبة والرهن فلو غصب طعاما فاطعمه مالكه وهو لا يدري انه
طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدري انه ثوبه يكون
ذلك اداء لحقه لان تسليم عين الواجب مع الوصف الذي
ورد الشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما فاطعمه
والفاء فيه للترتيب على السابق يعني لما كان الاداء الكامل تسليم
عين الواجب وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم في هذه
المسائل يكون اداء لحقه والشافعي في احد قوليه على انه لا يبرأ بهذا
التسليم عن الضمان لانه ما اتى برد المامور به لانه غرور ومنهي
الشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا يبرأ الا بالرد المامور به وهذا
لانه سلطه على اتلاف ماله وهو انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى
تخرق ولو علم انه ملكه لما استعمله حتى ايلبفه لكنا نقول ان عين ماله

ما يقطع حق المالك فاما اذا حصل فيه ما يقطع حق المالك فاما اذا خرج ثوبه فخيطه او غصب حنطة فطحنها او لحما فشواه ثم اطعمه لا يبرء عن الضمان بالاتفاق لانه ملك هذه التصرفات ١٢

قوله هذا اي الرجحان فيه افاده بهذا الاستدلال دفع ما عسى ان يتوهم لا نسلم بانه اتى برد المامور به كيف وان الواجب عليه تسليم عين المغصوب الى المالك وقد وجد ٢٣٠ كما انه وجد التسليم الا انه بغير فلان وان وجد على وجه امر الشارع به يسر على وجه التسليم والله اعلم ١٢

قوله اعتبار الدلالة العادة بعد الرد مع التصريح على المغصوب ١٢

قوله لانا نقول لا بالنصوص على مسائل الشافعي الاموال وانه انما يثبت استعمال الاموال في عادة العوام ان لا يتبين ما في العين

قوله الراجح في الغيبة ان الرجحان بعينها صفة يحيث لم العينية بحسب الذات والصفات كذلك بحيث يقع فيه حق المالك لاداء الاداء لان الاشياء الكاملة يتبع الغاصب الصوت النكولة الى آخره

وصل الى يده فكان اداء الحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل الاداء الصادر منه الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدك هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لان اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحته ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال يده المطلقة للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات فكانت الاباحة تسليما للمغصوب لا على الوجه الذي وجب عليه رده به قوله والمشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع او رهنه عنده او اجره منه او وهبه وسلمه يكون ذلك اداء لحقه ويلغوا ما صرح به من الهبة وغيرها اعلم ان البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير والبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع عبدا بشرط ان يعتقه المشتري او يدبره او يكاتبه او امة على ان يستولدها المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد يكون المبيع مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا

للفساد ويجب على المشتري رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشتري المبيع من البائع اي اعطاه عارية او رهنه المشتري المبيع عند البائع او اجره اي اعطى المشتري المبيع للبائع بالاجرة او استاجره البائع او وهبه وسلمه اليه وهب المشتري المبيع للبائع وقبض البائع يكون ذلك اي جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض اداء لحقه لانه تسليم عين الواجب قوله واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالجناية او بالدين ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن ذلك تعديل الاركان هو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين والتعديل واجب عند ابي حنيفة رح ومحمد فاذا تركه جازت الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف رح والشافعي فرض وبيانه في الفروع وكذلك الطواف محدثا كما مر هذان المثالان من حقوق الله تعالى واما في حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البائع بجناية استحق بها رقبته او طرفه وهذا اداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما ورد عليه العقد وقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذا رد عين

المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين
بان استهلك مال انسان في يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا
في رقبته او مشغولا بالجناية بان اتلف طرف انسان عند الغاصب
فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء المديون الدراهم الزيوف مكان
الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن ذلك اما اذا علم ولم يرد في
المجلس فليس له ولاية الرجوع وفي التقييد بعدم العلم اشكال لانه
اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قاصرا وهو قاصر في
الصورتين قيل انما نقيد به لتحقق القصور في الاداء فانه اذا علم الدائن
فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب
الحق عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وهذا بمنزلة تسليم المبيع
المعيب اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الابهام
المذكور لان الاداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه
ولا نزاع في فواته ههنا وان تجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس
بشرط لكونه اداء قاصرا وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت
قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف رح فانه اذا علم
به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاقرب ان يقال انه اذا علم
به صاحب الحق فالظاهر انه لا يتجوز به فلا يتحقق الاداء القاصر

---

١ واجيب بانه اذا قبض الدائن وهو عالم بذلك فقد سقط حقه فباعتبار انه سقط حق صاحب الحق عن وصف الجودة كان اداء كاملا وباعتبار انه فات الوصف الذي وجب كان اداء قاصرا فالسائل معه باعتبار الاول [illegible] بلا حظ الاعتبار الثاني فلا تدافع بينهما ١٢

٢ قوله [illegible] المذكور ١٢ اي الجواب المذكور بقوله انما نقيد به ١٢

٣ اي رد المثل على تقدير كونها هالكة في صورة عدم العلم قول ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة رح ومحمد لا يجب [illegible] الفتح ١٢

٤ الى الصواب او الفهم في وجه التقييد بعدم العلم من الوجه المذكور بقوله قيل انما [illegible] ١٢

٥ يعني ان هذا القيد عادة لان مستحق الجياد لا يأخذ الزيوف عادة مع العلم وليس بقيد احترازي لان القصور ثابت في كلتا الصورتين ١٢ معدن

فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو داب المجتهدين في وضع المسائل بان يذكروا قيودا بها تحقق المسئلة في الظاهر غالبا وان كانت تحقق بدونها قوله وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط حكم النقصان الا في حق الاثم اي الاداء القاصر انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به كما اذا طاف محدثا يجبر ذلك بالدم لان الدم مثل له شرعا وسياتي نظائره وان لم يمكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا في حق الاثم فانه ياثم وان لم يجب عليه شيء واعلم انه لا يطرد هذا الحكم في جميع باب الاداء القاصر وانما يتاتى ذلك في بعض مسائل حقوق الله تعالى الا ترى انه اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين هلك في يد المالك قبل الدفع برئ الغاصب وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رح وعندهما يرجع بنقصان العيب بان تقوم حلال الدم وحرام الدم يرجع بتفاوة ما بين القيمتين من الثمن وتمام ذلك في الفروع

وجملة الامرانّ فى الاداء القاصر اذا هلك بذلك السبب انتقض التسليم الا فى المسئلة الاخيرة عندهما ويأتى طرف من ذلك فى هذا الباب قوله ولهذا اى لاجل انه ان لم يمكن جبر النقصان بالمثل يسقط ولايجب عليه شيءٌ الا فى حق الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان فى باب الصلوة لايمكن تداركه بالمثل اذ لامثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل اما بالعقل بان يدرك بالعقل له مثل يمكن الايجاب بالسبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا لم يوجد واحد منهما يسقط والاعتدال فى الاركان وصف ليس له منفردا عن الاصل مثل لا عقلا ولا شرعا فلا يضمن بشيء سوى الاثم قوله ولو ترك الصلوة فى ايام التشريق فقضاها فى غير ايام التشريق لايكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعا والمراد فى غير ايام التشريق التى تركها فيها حتى لو قضاها فى ايام التشريق فى العام القابل لايكبر ايضا اما اذا قضاها فى هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعى فى اصل المسئلة قضاها مع التكبير ليكون قضاءها على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير

صلّى الفقيه خلف المبتدع ثم ... الاعادة

... من سمع الحديث والبدعة شرك والشرك اى طريقه قال اهل السنة والجماعة البدعة حرام والثبات عليه شر من الثبات على الفسق ١٢

٢٣٥

بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية الا في زمان مخصوص فلا
يكون له التكبير بالجهر شرعا في غير هذه الايام فيسقط لفوات المثل
فان قيل في العام القابل في هذه الايام التكبير بالجهر مشروع له
قلت المشروع له التكبيرات المعدودة عقيب صلواتها والزيادة
على ذلك غير مشروع فاما لو كبر في ايام من هذه السنة في القضاء
لا تكون تلك زيادة على التكبيرات المشروعة فان قيل انه قد عجز عن
صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع له فينبغي ان لا يسقط
الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية
والا يلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضوع الشرع و
العقل قلت قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفوته
وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك مختص بصفة
الجهر فيسقط بسقوطه حصول المقصود بالاصل بدون الوصف
قوله وعلى هذا قلنا في ترك قرءة الفاتحة والقنوت والتشهد و
تكبيرات العيدين انه يجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا
يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا هذا ايضا تفريع على الاصل
المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط
لكن المسائل المتقدمة متفرعة على الشطر الثاني اي ان لم يمكن جبره

سقط وهذه المسائل على الشطر الاول اي اذا امكن جبر النقصان بالمثل
ففي الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لكل منها فاذا ترك شيئا
منها تجب سجدة السهو لتنجبر النقصان اللازم بترك واجب من واجبات
الصلوة فان قيل انما تجب سجدة السهو في ترك واجب لا مثل له في الصلوة
صورة ومعنى وكان له مثل الا انه لم يقض في اثناء الصلوة الا ترى ان
السورة اذا سهى عنها في الاوليين قضاها في الاخريين والفاتحة لها مثل
الاخريين اذا تركها في الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة في الاخريين فينبغي
اذا تركها في الاوليين ان يقضيها في الاخريين واذا تركها في جميع الصلوة
تجب سجدة السهو كالسورة قلت قد ذكر عيسى بن ابان انه لا تقضى
السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة
غير واجبة وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يقضيهما وعن ابي يوسف
رح انه لا يقضي واحدا منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بينهما
ان السورة انما تقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القرءة جميع
الصلوة لاطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن اذ المراد القرءة
في الصلوة والشفع الاول تعينت للقرءة بالحديث وهو غير
قطعي فتبقى للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة فلذا وجب
قضاءها بشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت في الاخريين

على سبيل الاحتياط كما تقرر بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فاذا كانت شرعيتها لا بطريق النفلية لم تستقم قضاؤها
لان القضاء صرف ما له من النوافل الى ما عليه وليس فيها معنى الاداء لوجوبها
فى جميع الركعات واما قراءتها مكررة فخلاف المشروع كذا قالوا
فلذا تجب سجدة السهو اذا سهى عن الاوليين لكنه يشكل على ما صرح
به الفقهاء من ان قراءة الفاتحة فى الاخريين مستحبة والوافى
واضح امرها وعلى هذا لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض
لا شيء له على المديون عند ابى حنيفة لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة
حتى يمكن جبرها بالمثل اى على ما قال اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجبر به والا فلا قوله لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض
وانما قيد به لانه اذا كان قائما فى يد رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة
القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالب بالجياد احياء للحق فى الوصف
وانما قال عند ابى حنيفة رح لانه هو العامل بالقياس واما ابو يوسف
فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قبض ليأخذ حقه فى الجودة لان حقه
مراعى فى الوصف كما فى القدر فيرد مثل المقبوض ويستوفى الجياد ولو
سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب وعند البائع بعد البيع فان
هلك عند المشترى والمغصوب منه قبل الدفع لزم الثمن وبرئ الغاصب

من الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية اسند الهلاك

الى اول سببه ايراد هذه المسئلة وما بعدها في هذا المقام مشكل لا

عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على الاصل المذكور وهو انه ان امكن

جبر النقصان بالمثل ينجبر به ولا يسقط وليس في هذه المسائل جبر

النقصان بالمثل ولا سقوط بل هٰهنا امر ثالث وهو وجوب الضمان

بالمثل ولو جعلت مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل

ذكرها لبيان ان النقصان في المؤدى القاصر اذا افضى الى تلفه ينقض ذلك

التسليم والحكم المذكور اي جبر النقصان وسقوطه فيما اذا بقي

المؤدى سالما يدل ضمنا او لبيان ان في حقوق العباد وجوب الضمان في

الاداء القاصر حتى لو كان للمؤدي من الزيوف قائما ولم يعلم

بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان له ان يفسخ التسليم بخلاف

حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا ولهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف

اذا ادى خمسة زيوف في الزكوٰة مكان خمسة جياد يسقط عنه الوجوب

ولكنه يكره قوله فصار كانه لم يوجد الاداء عند ابي حنيفة رح وقد مر

الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح الدم عندهما بمنزلة العيب

فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه في الفروع

قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة

عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابي حنيفة رح اي الجارية

المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله يفعل عند الغاصب اي

وجود العلوق من زنا الغاصب او من زنا الاجنبي وانما يضمن عند ابي حنيفة

لان سبب الولادة وهو العلوق حصل عند الغاصب وكان علة الهلاك

التي هي ترادف الولادة في الامر مضافة الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا

بسبب العلوق التي حصل عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا

الهلاك بل انما سببه الولادة التي حصلت عند المالك قوله ثم الاصل في

هذا الباب اي باب الايتمار وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب

كاملا كان او قاصرا وهو موجب الامر وانما يصار الى القضاء عند تعذر

الاداء لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل

بالاصل قوله وهذا تعين المالك في الوديعة والوكالة والغصب ولو اراد

المودع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له

ذلك ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتري بالخيار

بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول الشافعي

ان الواجب رد عين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا

اي لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المالك في الوديعة والوكالة

والغصب ليتحقق تسليم عين الواجب عليه وذلك بان اودع رجل

درهما او وكل بان يبيع بهذه الدراهم او يشتري بها او غصب
دراهم رجل فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان
يستبدلوا بها دراهم اخر قوله كان المشتري بالخيار فانقيل الخيار
باعتبار ظهور العيب لا باعتبار ان الاصل في الباب هو الاداء فكيف
يصح التفريع على هذا الاصل قلت لما كان مقتضى العقد ان يكون
المعقود عليه سالما كان القياس فيما اذا وجد المبيع معيبا ان
يطالب المشتري بمثل المبيع المؤدى سالما و يرد المبيع المعيب الى
البائع لكنه لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا كان او ناقصا و قد
وجد قلنا لا يصار الى مطالبة تسليم المثل الذي هو قضاء و
يكون المشتري بالخيار قوله و يجب الارش بسبب النقصان اي
ضمان النقصان و عندنا اذا تغيرت عين المغصوبة بفعل الغاصب
تغيرا فاحشا بان زال اسمها و اعظم منافعها زال ملك المغصوب
منه عنها و ملكها الغاصب و ضمنها و لا يحل له الانتفاع حتى يؤدي
بدلها قوله و على هذا لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنى عليها
دارا او شاة فذبحها و شواها او عنبا فعصره او حنطة فزرعها
و نبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده و قلنا جميعها للغاصب
و يجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة في المسائل

المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك هالكا من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد و الشيء انما يتقوم بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل الذي هو فائت من وجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من حيث انه احدث الصنعة

قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فاتخذها دنانير

وشاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو غصب

قطنا فغزله وغزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية

هذه عدة مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة ايضا في الاوليين وبالاتفاق في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما في الذهب والفضة فان العين باق من كل وجه الا ترى ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا او فضة ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باق حتى جرى فيه الربوا باعتباره واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله وغزلا فنسجه لان القطن معظم مقاصده الغزل وقد حصل المقصود به فكان القطن قائما وحصول الفعل لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد حصل و

يشكل على هذه المسائل مسئلة الساجة لبقاء اسمها وصورتها

ومعناها وتتفرع من هذا اي مما تقدم من ان المغصوب اذا صنع فيه

الغاصب تغيير تغيرا فاحشا يعتبر صنعته ويجعل المغصوب كا

لهالك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عندنا

وعند الشافعي رح المعتبر هو الاصل وانه كان باقيا من وجه حتى لا يزول عنه

مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا يجب على الغاصب

قيمته عندنا وضمان المغصوب عنده او المراد من قوله يتفرع من

هذا مسئلة المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب وباداء الضمان عند

الشافعي وعندنا يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي

وذلك لان الاداء لما كان هو المتعين لكونه اصلا كان رد المغصوب ما دام

في نفسه قائما هو الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي

والاول اقرب لذا قال الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعدما اخذ

المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا للمالك والواجب على المالك

رد ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء فنوعان كامل وقاصر

فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة

فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول و

كذلك الحكم في جميع المثليات وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوها

والموزونات كالذهب والفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت بين آحادها واما غير المثليات فمثل الحيوانات و الثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه وهنا يتفاوتان قيمة لا محالة وكذلك الحيوانات فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين في غير المثلي لتعذر رعاية المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحش بين امثالها واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكانت وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة اعتبارا لرعاية المماثلة صورة ومعنى ولما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثله معنى كمن غصب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة والاصل هو القضاء الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه رعاية حق المستحق صورة ومعنى قوله وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل عند الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل

يعني انما وجب القضاء بالمثل الكامل او بالقاصر فيما له مثل او له قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن الا بالاثم لانه لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه المسائل قوله وهذا المعنى اي لاجل ان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان بالمثل اي بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع تتفاوت تفاوتا كثيرة على حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين فيه متعذر لان العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها وما لا يمكن احرازها لا يمكن تقويمها وما لا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي هو القيمة كذا قالوا وفيه اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع وقيمتها يصير معلومة بتقديرها بالازمنة وبانفسها ايضا عندنا وغيرهم من غير نكير فيبقى الاثم حكما له وانتقل جزاؤه الى دار الآخرة قوله وهذا المعنى لا يضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على

الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا بوطيها حتى لو وطي زوجة انسان لا
يضمن للزوج شيئا اي لاجل ان ما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه بالمثل قلنا لا يضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا
اتلف بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا يضمن ايضا اذا اتلف
بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلفت بالوطي صورة ذلك شهد شاهدا
بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا
شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك
اذا قتل رجل منكوحة رجل اخر لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا
وكذلك اذا وطيها ثم قوله حتى لو وطي زوجة انسان وان كان لدفع
توهم ان وجوب العقر بدل على تقويم منفعة البضع لكن ايراده
بطريق التفريع تعسف فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا كانت
الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون نصف المهر اذا رجعوا
قيل في جوابه انه لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع لان
قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك
اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر النصف الواجب
بالعقد كما في مال اشتراه انسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف
ثم بالزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه وهو منافع البضع اليها

بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة
مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة
كان محتملا بان ارتدت المرأة او تمكن ابن زوجها والشهود باضافة
الفرقة الى الزوج منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها في سقوط
النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم وكانوا
بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع كذا قال
قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون
مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية
في حق الشيخ الفاني مثل الصوم والدية في قتل الخطأ مثل النفس
هذا استثناء من قوله وما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما اي بين الصوم و
الفدية لان الصوم تجويع والفدية اطعام وهما في طرفي النقيض
فاني يتماثلان وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان المال
مملوك مبتذل والادمي مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما
يتماثلان شرعا بجعل الشرع اياهما متماثلين فصل في النهي النهي
نوعان نهي عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب و
الظلم وثانيهما نهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم

في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين

وهو المنع لغة وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل

بالقول ممن دونه قيل قول القائل لغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء

واختلفوا في موجبه على حسب اختلافهم في موجب الامر

لاستعماله لمعان كثيرة التحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء

والشفقة والارشاد لكن صيغته مجاز في غير التحريم والكراهة

بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية هي التي تعرف

حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما

كانا معلومين قبل الشرع والافعال الشرعية هي التي يتوقف حصولها

وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم لان الصلوة على هذه

الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما

فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل

الملل كلهم يتعاطونهما من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا

قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيعا

واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه الاحكام فانما يثبت

بالشرع قوله وحكم النوع الاول ان يكون المنهي عنه هو عين ما ورد

عليه النهي فيكون المنهي عنه قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله

وحكم النوع الثاني ان يكون المنهي عنه غير ما اضيف اليه النهي فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا للحرام لغيره لا لنفسه اي حكم النهي عن الافعال الشرعية ان يكون للمنهي غير ما اضيف اليه النهي كالصوم في يوم النحر منهي بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فالمنهي عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اي على ان النهي عن التصرفات الشرعية يكون حسنا بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها اعلم ان الحكم في هذين القبيلتين وان ذكر في هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من المشائخ ان النهي عن الافعال الحسية يدل على ان المنهي عنه قبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه والنهي عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح لمعنى في غيره الا اذا قام الدليل على خلافه نظير المستثنى من الاول الوطي في حالة الحيض فانه فعل حسي مع انه منهي لغيره وهو الاذى بقوله تعالى قل هو اذى ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وغيرها من الاحكام ونظير المستثنى من الثاني نكاح حليلة الاب بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه فعل شرعي مع انه قبيح لعينه غير مشروع اصلا وكذلك بيع المضامين والملاقيح

قوله اعلم ان الحكم اه اعتراض على المصنف ان المصنف ذكر الحكم في القبيلتين مطلقا وليس كذلك اما الاول فلان الوطي في حالة الحيض فعل حسي مع انه منهي عنه لغيره واما الثاني فلان نكاح المشركات ونكاح المحارم منهي عنه لعينه مع انه فعل شرعي فاجاب مطلقا لانه استثنى منها يقوله ومن وان ذكر بخلاف نكاح المشركات وجه التصريح في الاطلاق مع انه فان النوع الاول حقيقة في القبيح لعينه والنوع الثاني حقيقة في القبيح لغيره وفي عكسه المجاز فالمصنف نظر الى الحقيقة لانه هو الاصل ١٢ مس

قوله ويراد بذلك ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبله

لانه لو لم يبق مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع فح

كان ذلك نهيا للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال

الحسية لانه لو كان عينها قبيحا لا يؤدى الى نهى العاجز لان بهذا الوصف

لا يعجز العبد عن الفعل الحسي قوله ويراد بذلك اي يراد بقولهم ان النهي

عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ان التصرف بعد النهي يبقى

مشروعا كما كان قبل النهي والدليل على هذا انه لو لم يبق مشروعا

لكان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع الذي صار هو منهيا عنه لانه

لو لم يبق مشروعا لم يكن متصورا لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من

الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن

متصور الوجود وح لا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا

للعاجز ونهي العاجز قبيح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القائل

للاعمى لا تبصر وللامي لا تقرء فهو قبيح فكذا هذا بخلاف الحسي لان تصوره

لا يعتمد المشروعية وانما قلنا النهي يعتمد التصور لان الله تعالى ابتلى

عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه باختياره فاثابه ومن

عصاه عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان النهي عنه متصور الوجود

بحيث يكون اثبات الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه

هذه الافعال لم يقع الا لانه اتحد نفس القبح لانها توجب عدم صفته او حقيقته الوجود والعدم ١٢ معدن

قوله وفيه اشتباه نشر الاشتباه ان ما قلتم من التصرف الشرعي لو لم يبق مشروعا بعد النهي لم يكن متصور الوجود وحينئذ لا يقدر عليه العبد لا يستدعي ان يكون العبد باتيانه يتمكن العبد على بقاء النهي وليس بمعنى ان التمكن كذلك يعنى الفعل الحسي من اثبات الحسي ٥ والله اعلم ١٢

٢٥٠

اي لا يجوز تحصيل البصر عمن شأنه عدم العمى والعدم ان يحصل على العاجز الافعال الشرعية بقاء المشروع ١٢ ما ذكرنا ان عدم

الاشتباه قد فرقنا بين الافعال الحسية بقاء المشروعية بعد النهي في الافعال الحسية منها الشرعي بعد النهي فانها لا ينقسم فيصح تمام المشروعية بعد النهي في الافعال الشرعية لا في الحسية فلا يوجد النهي الا بقاء في الافعال الشرعية

لان التمكن من اثبات الفعل لا يتوقف على شرعيته الا ترى ان العبد يتمكن

من الامساك في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما محضا

وكذا الصلوة والزكوة والبيع قوله ويتفرع من هذا حكم بيع الفاسد

والاجارة الفاسدة والنذر بصوم النحر وجميع التصرفات المشروعة

مع ورود النهي عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض

باعتبار كونه حراما لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط

ان يخدم البائع شهرا والاجارة الفاسدة مثل ان آجر الدار بشرط

ان يسكنها الموجر مدة معلومة قوله فقلنا الفاء لبيان حكم البيع

المنهي عنه بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الذهب

ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث بما روي انه عليه السلام

عن بيع وشرط وغير ذلك فان النهي فيهما ورد لمعنى في غير البيع

وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل

المشروع لان ايجاب وقبول من اهله في محله ولا خلل في شيء من ذلك

بالدرهم الزائد ولا بالشرط فكانا امرين زائدين على العقد فكان عقدا

شرعيا باصله فكان مفيدا للملك لكن لما كان حراما شرعا كان واجب

النقض حقا للشرع وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب

معتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لا يجوز

النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما

فيحمل النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف فامكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف اليس انه لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها وتحرم التصرفات

هذا جواب اشكال يرد على تفريع حكم بيع الفاسد او جواب نقض يرد على الكلي المذكور اعني ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيته وذلك لان نكاح المشركات منهي بقوله تعالى وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاۤؤُكُم والنكاح فعل شرعي مع انه لم يبق مشروعا اصلا وكذلك قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ الى قوله تعالى وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَاۤءِ بمعنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي كل منهما بمعنى المنع ومعتدة الغير في معنى منكوحة الغير والنكاح بغير شهود منهي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لان النفي بمعنى النهي والا يلزم ان لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول ببقاء المشروعية انما هو فيما امكن اثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ

لا يقتضى بقاء المشروعية لان بقاءها انما يلزم فى النهى لاقتضاء لاتصور الفعل ليكون العبد مبتلى بين ان ياتى باختياره وبين ان يتركه باختياره ولا ابتلاء فى النفى وهذا فيما هو صريح النهى مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا صريحا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان النكاح الشرعى معدوم بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعا وكذا نكاح المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها من محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان فى محل واحد فكانت اضافة الحرمة الى العين نفيا للحل فان قيل نكاح حبلى من الزنا نكاح شرعا مع حرمة الفعل فيه قيل انه مفيد للحل الا انه منع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقى ماءه زرع غيره كما يمنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه ليس بزرع الزانى ولهذا لا يثبت النسب منه وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك بالصلوة فى الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهى يوجب بقاء التصرفات مشروعة ولهذا قلنا لو شرع فى النفل فى هذه الاوقات لزمه بالشروع اى على ان النهى عن الافعال الشرعية تقتضى

تقريرها قال اصحابنا يصح النذر بصوم هذه الايام لانه نذر بصوم مشروع

ولو كان الصوم في هذه الايام غير مشروع لم يصح النذر به كما هو حكم سائر المعاصي

وقال زفر رح والشافعي رح لا يصح النذر به ولا يلزم شيء لان المنهي عنه معصية

وقال عليه السلام لا نذر في معصية الله قلنا قد تقرر ان النهي عن الافعال

الشرعية يقتضي ان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه فكان النذر به

نذرا بما هو مشروع باصله واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا

بذكره اسما ولهذا يفتى بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل

العبد على الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه ادى

كما التزم قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة

بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهة جواب سوال

مقدر وهو ان يقال كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب

الحرام قوله ويفارق صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند

ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا

انه امكنه الاتمام بدون الكراهة فارق الشروع في الصلوة في هذه الاوقات

من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا شرع في الصوم في يوم النحر لا

يلزمه الاتمام واذا افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف

انه يلزم القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة وجه الفرق ان الصوم

مقدر بالیوم فلا یمکن الاتمام بدون الاعراض عن الاکل والشرب فی ذلک

الیوم بخلاف الصلوۃ قلنا ذکرنا قوله ومن هذا النوع وطی الحائض فان النهی

عن قربانها باعتبار الاذی لقوله تعالی قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی

المحیض ولا تقربوهن ای مما ورد فیه النهی لمعنی فی غیره وهذا جواب اشکال

یرد علی ان النهی عن الافعال الحسیۃ یقتضی قبحا لعینه فلا یکون مشروعا

اصلا ای لا باصله ولا بوصفه وهو ان الوطی فعل حسی مع انه بقی مشروعا

بعد النهی ولهذا یثبت الاحکام الشرعیۃ فاجاب بانه وان کان فعلا حسیا

لکنه نهی عنه لمعنی الاذی لا لمعنی فی عینه حتی لو ذهب الاذی جاز الوطی

فلا یکون حراما لعینه فکان هذا من قبیل الاستثناء المذکور فی صدر

الفصل الذی استقذر به والمحیض الحیض کالمغیظ ولهذا قلنا ای

لکونه لیس منهی لعینه یترتب الاحکام علی هذا الوطی ای وطی الحائض فیثبت

به ای بهذا الوطی احصان الواطی ای الرجم واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا

بالغا مسلما قد دخل بامرأته دخولا حلالا فاذا وطی الحائض کان محصنا

و تحل المرأۃ المطلقۃ ثلاثا للزوج الاول اذا وطیها الزوج الثانی فی الحیض و

یثبت حکم المهر فانه یجب المهر علی الزوج بهذا الوطی کاملا والعدۃ والنفقۃ

ای حکم العدۃ یعنی تجب العدۃ بهذا الوطی لو طلقها وتجب النفقۃ بهذه

العدۃ ولو امتنعت ای التی وطئت فی الحیض عن التمکین من وطی

الزوج مرة ثانية لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق
النفقة وعند ابي حنيفة رح تستحق النفقة كما لو امتنعت بعد ما
وطئت في غير حالة الحيض عن التمكين بالوطي وانما تترتب الاحكام
المشروعة على هذا الوطي لانه غير منهي لمعنى في عينه وحرمة
الفعل لا تنافي ترتب الاحكام فصار كطلاق الحائض والوضوء بالمياه
المغصوبة والاصطياد بالقوس المغصوبة والذبح بسكين مغصوبة
والصلوة في الارض المغصوبة والثوب المغصوب والبيع وقت النداء
فانه تترتب الاحكام على هذه التصرفات مع اشتمالها
على الحرمة جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا وطي
حرام فلا يصلح ان يكون سببا للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال
بما هو حرام ومعصية فاجاب بان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام شرعا كطلاق الحائض
فانه وان كان حراما لكنه يثبت به الاحكام كسائر الطلاقات شرعا كالحرمة ووجوب العدة
وغيرهما من الاحكام المشروعة وباعتبار هذا الاصل اي باعتبار ان حرمة
الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام واعتبار ان النهي عن التصرفات الشرعية
يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق اي
قلنا بقبول الشهادة الفاسق اي بانعقاد النكاح

بشهادتهم لانهم من اهل الشهادة بمقتضى النهي عن قبول الشهادة لما

عرفت ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر مشروعيتها لان النهي عن قبول

الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشيء وعدمه انما يتصور بعد وجود

ذلك الشيء فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا يقبل شهادتهم لفساد

في الاداء وهو ايهام الكذب في شهادتهم لا لعدم اي الشهادة اصلا ولقائل

ان يقول ان الشهادة هو اخبار عن علم وذلك متصور من الفاسق ولا يلزم

من ذلك اهليته الشهادة ويشكل ايضا تفريع هذه المسئلة على ان النهي

عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول

الشهادة فهذا الاصل يقتضي ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله

غير مشروع بوصفه فينبغي ان ينعقد قبولها لثبوت حق الغير فاما

ان يكون قبولها باطلا من كل وجه ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس

من مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اي على ان شهادة الفاسق غير

مقبولة لفساد في ادائها لا يجب عليهم اي على المحدودين في القذف

اللعان لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل

بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرءة ممن يحد قاذفها او نفى نسب
ولدها فطالبته بموجب القذف فعليه اللعان وهو شهادات
مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف
في حقه ومقام حد الزنا في حقها وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي
بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول في كل مرة اشهد بالله انى
لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك
ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم تشهد المرءة
اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني
به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من
الصادقين فيما رماني به من الزنا

فصل في تعريف طريق المراد
بالنصوص اي في بيان ارادة المعنى بالنصوص او في تعيين المراد
بالنصوص اعلم ان المعرفة المراد بالنصوص طرق فمنها ان اللفظ اذا
كان حقيقة لمعنى ومجازا للاخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا
البنت المخلوقة من ماء الزاني يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي
رحمه الله يحل والصحيح ما قلنا لانها بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى

وبناتكم لانها مولودة له ولو اريد به المنسوبة اليه لكان مجازا و
الحقيقة اولى من المجاز وللقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء
الزاني داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الآباء لكانت
هي ثابتة النسب من الزاني كسائرهن قضية الاضافة الدالة على
الاختصاص كما قلتم في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف
فعلم ان المراد مجازها وهي المولودة المنسوبة شرعا ويتفرع منه
الاحكام على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم النفقة
وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا ظاهر
لانه لما صح للزاني نكاح بنته هذه عنده تترتب احكام النكاح عنده
وهي المذكورة في الكتاب ولم تترتب عندنا لعدم صحة النكاح
منها ان احد المحتملين اذا اوجب تخصيصا في النص دون الآخر
فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص اولى من الحمل على ما يستلزم
التخصيص لان في التخصيص ترك بعض موجب اللفظ والعمل بموجب
اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعالى او لمستم النساء فالملامسة
لو حملت على الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور ولو حملت
على المس باليد كان النص مخصوصا في كثير من الصور فان مس
المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في اصح قولي الشافعي

والملامسة يحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعي اول المس باليد ونحن رجحنا معنى الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور لان في كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى موجبا للتيمم عند فقدان الماء ولو حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص فانقلت حقيقة اللمس المس باليد ولمنه تبع الملامسة والوقاع مجاز والعمل بالحقيقة اولى قلت المصير الى المجاز اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال البعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال ممنوع اذ التخصيص ايضا يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من باخذ الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اي يتفرع منه الاحكام عند مس النساء فانه اذا مس مراة تباح له الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد ونصب الامامة وهذا كله عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اذا لم يجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها النص اذا قرئ بقرائتين او روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون العمل

٢٦٠



بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب عطفا
على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قرءة الخفض على
حالة التخفف وقرءة النصب على حالة عدم التخفف له بالنصب عطف
على المغسول وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وبالخفض عطف
على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب يقتضي
وجوب غسل الرجل مطلقا في حالتي التخفف وغيرها والخفض يقتضي
وجوب المسح في الحالتين وللقائل ان يقول يشكل عليه من وجهين احدهما
ان الجر محمول على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفا
على الممسوح والا لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس كذلك
وثانيهما ان النصب محمول على محل برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين
المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول بان غاية محل
المسح لا للمسح ولا نزاع ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان
الاعتراض في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض و

اسمحوا برؤسكم ههنا البيان محل المسح والترتيب فيه وباعتبار
هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب باعتبار الحمل على
الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال اكثرهم جوازه
ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله
وكذلك قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن قرئ بالتشديد والتخفيف معناه حتى
يغتسلن وبالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن بعشرة او دونها
وبينهما تعارض لان التشديد يقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
سواء ينقطع دمهن بعشرة او دونها والتخفيف يقتضى ان يحل بعد
انقطاع الدم سواء اغتسلت ولم تغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما
اذا كانت عادتها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت عادتها
دون عشرة قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل
من عشرة ايام لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة
يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل
الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم اى على الحمل
المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال يعني
لان لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما يكون بكمال



الطهارة وكمالها بالاغتسال فانقلت فاذا حملت على ما دون العشرة لم يبق هذه القرءة معمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضي حل القربان بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع الدم او على سيلانه وانتم شرطتم الانقطاع للاغتسال قلت انما جعل الغاية التطهير الكامل لا الاغتسال مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع الدم لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير وهٰهنا

قلنا اذا انقطع دم الحائض بعشرة ايام في اخر وقت الصلوٰة تلزمها

فريضة الوقت وان لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل ولو انقطع دمها

لاقل من عشرة ايام في اخر الوقت لصلوٰة ان بقي من الوقت مقدار ما

تغتسل فيها وتحرم بالصلوٰة لزمتها الفريضة والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها للتخفيف للحائض فاذا زال الحيض بعود اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على انقطاع الدم لعشرة فلزمها الفريضة وانما شرط ان يبقى من الوقت مقدار ما يغتسل فيه وتحرم لان الواجب على المكلف لا بد له من القدرة على فعل الواجب وان كانت متوهمة وقد وجد ههنا كما سبق وتقرر في محله ان الوقت يحتمل الامتداد كما كان لسليمان عليه السلام لوقفة الشمس ومثل هذه القدرة تكفي لوجوب

الفعل مجردا ثم للعجز الحالي ينتقل الى الخلف ثم تذكر طرقا من التمسكات

الضعيفة لتكون تنبيها على مواقع الخلل في هذا النوع منها ان

التمسك بما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء

غير ناقض ضعيف وجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا عليه

لتوضأ كيلا يكون تاركا للواجب الذي يكون عليه وهذا ضعيف لان

الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال اي متصلا بالقيء

لان الفاء للوصل مع التعقيب ونحن نقول ان القيء ناقض لكن انما يجب

الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال ولا خلاف فيه والخلاف في

كونه ناقضا واعترض عليه من وجهين احدهما ان معنى فلم يتوضأ

حكما للقيء كما قلنا فيما روى انه زنى ماعز فرجم فاذا ترتب على القيء عدم

دل انه لا يكون ناقضا لانه لو كان ناقضا لترتب الوضوء عليه حكما و

اللازم منتف فيفيد الاثر ان القيء لا يوجب الوضوء وثانيهما انه اخبر

بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه

بقاءه فيفيد انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ الى ان خاص في الصلوة والجواب

انه لا نسلم ان معناه ما ذكر وسنده هذا ان الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب

وبه نقول واما ما وراء ذلك من المعاني فليس بلازم معنى وفي روايه زنى

ماعز فرجم فلا نسلم فيه ايضا معنى الترتب ولئن سلم ذلك فلتعذر

معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع متصلا بالزنى

بل انما كان بعد حضوره فى مجلس الحكم واقراره ورده مرارا والامضاء بعد ذلك

وعن الثانى ان الاصل وهو ان الاصل فى كل ثابت دوامه لا يجرى فى الاعدام

اذ هى غير ثابتة على ان استصحاب الحال حجة غير ملزمة لما تقرر وكذلك

التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب

ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى

افساد الماء والنص ساكت عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه فلا يصح التمسك

به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت لعموم لفظ الميتة فى

النص والحرمة لا بطريق الكرامة اية النجاسة فتثبت نجاستها كما قال

الشافعى رح فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لوقوع الميتة النجسة

فيه قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق وسنده ان النجس فى الميتات هو

اختلاط الدم وما لا دم له ليس بنجس على انه منقوض بالطين بانه حرام

لا بطريق الكرامة وليس بنجس وكذلك التمسك بقوله عليه السلام

خطابا بالعائشة فى تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه

بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضى وجوب

غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه

وانما الخلاف فى طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل الحت ترا شيدن

او غيره والقرص خراشيدن بناخن تمسكوا بالاثبات ان الخل وسائر
المائعات لا يزيل النجس لان الامر يقتضي وجوب غسله بالماء فلو جاز غسله بغير
الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب
غسل الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في طهارة
المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول بطهارته لزواله حسا والنص ساكت
عنه وكذلك التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لاثبات
عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه
وانما الخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة فعند الشافعي لا يسقط وعندنا
اذا ادى قيمة الشاة مكانها يخرج عن الزكوة لان الخبر يقتضي وجوب الشاة
لان قول النبي عليه السلام وان كان خبرا لكنه اكد من الامر في الوجوب ولا
خلاف في وجوب الشاة وللخصم ان يقول اذا وجبت الشاة زكوة لا يخرج
عن عهدة وجوب الزكوة الا باداءها الا ترى انه اذا وجبت اربع ركعات
في الظهر لا يخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى وهو
المطلوب وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب
العمرة ابتداء كما هو مذهب الشافعي ضعيف لان النص يقتضي وجوب
الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في
وجوبها ابتداء فان قيل ذكر في الهداية ان قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله

٢٦٧

معناه ان يحرم بهما من دويرة اهله فيكون مفيدا لوجوب الحج والعمرة
ابتداء قلنا تزييف هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان يراد به الاتمام اما
كيف هو حقيقة الاتمام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب الهداية فلتخريجه
طريق آخر وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بصاعين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك ضعيف
لانه يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت الملك
وعدمه كما هو مذهبهم فيكون ضعيفا لانهم لما كان المنهي عنه حراما
والحرام لا يصلح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف بما
مهدنا من قبل ان النهي عن الافعال الشرعية لا ينافي المشروعية وكذلك
التمسك بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل
وشرب وبعال لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضي
حرمة الفعل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه
حراما وذلك لان صحة النذر حكم وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام
عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراما ويثبت به اي بهذا الوطي
الحرام الملك للاب في جارية ابنه ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة كان
الذبح حراما لانه استعمل ملك الغير بغير اذنه ويحل المذبوح ويؤكل
ولو غسل ثوبا نجسا بماء مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب

ولو وطئ امرأته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت به احصان الواطئ ويثبت به الحل للزوج الاول **فصل** في تقرير حروف المعاني حروف المعاني الواو للجمع المطلق اى لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو لاشتراكهما في المجيء ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب والمقارنة او بدونهما فقولك جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا متقارنين وتقدم مجيء عمرو على زيد وتاخرا و تراخي مجيء احدهما عن الاخر بساعة او يوم او نحو ذلك فان قيل يستقيم معنى الجمع في المفردين اما في الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يفيد جمعهما في حكم قلت يفيد جمعهما في الثبوت كانه قال حصل ضرب زيد واكرام عمرو ولقائل ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ويمكن ان يجاب بان فائدة الواو التصريح على الجمع المذكور وان فهم بدون الواو وقيل ان الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه والصحيح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتيب

ان النبی علیہ السلام قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به حين سأله الصحابة من السعی بین الصفا والمروة بایهما نبدء وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب في لسان العرب يقولون جاءني زيد وعمرو فيما جاءا متقارنين او متعاقبين بصفة الوصل او بصفة التراخي على الاطلاق وثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه رح في مواضع من كتابه واما قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا يوجب الترتيب في الآية لان المراد بالآية اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب وانما ثبت السعي بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب النبي عليه السلام الترتيب بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب و التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به قال علماؤنا اذا قال لامرأته ان كلمت زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد ان قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا الترتب الطلاق

على الدخول ويكون ذلك تعليقا لا تنجيزا المراد بهذه المسائل
لتحقيق ان المذهب ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة فلا
يستدل بهذه المسائل والمسئلة الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق
ادل على انتفاء الترتيب عندي وذلك لانه لو احتمل الواو الترتيب والكلام
مجاز لصار اليه حذرا من الالغاء في الكلام وقد يكون الواو للحال مجازا
لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذي الحال والواو للجمع فيجمع بين الحال
وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال مقيدة كالشروط
الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق بالركوب كما
في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال محمد في المأذون في حق
او في مسئلته اذا قال الرجل لعبده اد الى الفا وانت حر يكون شرطا للحرية
قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم آمنون
لا يأمنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يأمن بدون
النزول لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في

مسئلة لا يثبت الا عند النزول او الفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما
يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون
وانت من لا في قوله اد وانزل وافتح فيقتضي هذا الكلام ان يكون الحرية
شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله انت طالق وانت
مريضة او انت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوة شرطا
للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان شرطين كانا سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط لابد ان يتقدم على المشروط فلا يكونان
متعلقين بالاداء والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت انه من باب
القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو
شائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا
وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما يحمل على ذلك لان ظاهر
الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية ايجاب المال على
العبد فحمل ذلك على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر والجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى
فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول

لا من الاحوال الواقعة وانما حمل عليه بدلالة من قبل المتكلم لان
عرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء المال والنزول لا قبلهما
وانما يتحقق ذلك اذا جعلا حالا مقدرة لا واقعة فيكون المعنى اد
الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان غرض المتكلم الحرية
والامان في حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معنى فثبت
الحال وانما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلابد من احتمال اللفظ
ذلك وقيام الدلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده اد الي الفا
وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء وقامت الدلالة على ذلك
فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق
فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق في
الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لان
اللفظ وان كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه فاذا تأيد ذلك
بقصده ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في

البز لا يتقيد العمل بالبز ويكون المضاربة عامة لان العمل في البز لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به قوله

وانما يحمل الواو على الحال الخ ذكر هذه ليبين ما يصلح للحال عما لا يصلح له من المسائل وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لا بد له من امرين صلاحية المحل للمجاز وقيام الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال لا بد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا لذي الحال كما في قوله اد الي الفا وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء ولا بد من قيام الدليل على تعذر العطف وتعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف وتعين الحال فيصير الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية وهي قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض والصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق قضاء بل يصدق ديانة لان الحال خلاف الظاهر ففي كل صورة يدعي المتكلم خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق

فيما بينه وبين الله تعالى لاقتضاء المكان التهمة وبخلاف المسئلة
الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فان الحال لا
يصلح للحال لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذي الحال
يقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكر بعض الشارحين وهو
يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما اباه استقامة المعنى و
على هذا اي وعلى ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة
اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها
لان قولها ولك الف درهم لا يفيد حال وجوب الالف عليها وقولها
طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله
احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة تمنع العمل بحقيقة
اللفظ وقالا يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة
لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت طلقني
في حال يكون لك الالف والاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط
ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقتها وفعلت كان تقديره
طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا وبدلا للطلاق كما في
احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة رح
ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان هذا في

الظاهر امر بالطلاق واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا ينفسد
حال وجوب الالف عليها وانما يحمل عليه بدلالة حالة المعاوضة
والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله العوض صار يمينا
من جانب الزوج فيما اذا قال طالق على الف حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ويصح
رجوعه فاذا لم يكن اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة
الكلام بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان المعاوضة
في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر بجعل الدراهم بدلا
وشرطا وههنا اشكال اعيى فرسان الطراز عن مجاوزة نهايته
وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف بالجملة الخبرية
لا تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا
للكلام واحترازا عن الالغاء لكنه اشتبه عليه انه يعتبر وجوه
البلاغة في المسائل الشرعية التي تبتني على كلام كل عاقل بالغ بليغا
كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال بان هذه الواو كالتي في قولهم
دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود في المستقبل

٣- طلقني ولك من هذا في بيتك فلا حاجة لك الي بذلك منفعة بان تتزوج غيري او تشتري جارية و في عطف بعضها على البعض لا يطلب تمام المماثلة ٣ معدن — كتابت - محمد عبد الباقي - منيب

لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستئناف لا للعطف ولئن
سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم
كيف وقد نقل عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف

فصل الفاء للتعقيب اي مع الوصل يعني موجبه وجود الثاني
بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان المعنى
ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتخلل المدة
بينهما ولهذا اي ولاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام
العرب في الاجزية لما انها تعقب الشرط اي من حق الاجزية ان
تعقب نزولها وجود الشرط بلا فصل كما في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير
فصل وتراخي قوله قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد
فقال الاخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية
بدون قبول لا يتحقق ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف
ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون ردا للبيع ولو قال للخياط
انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال صاحب الثوب
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امره
بالقطع عقيب الكفاية بخلاف ما لو قال اقطعه او وقطعه

فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال بعت منك هذا الثوب
بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما
اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول
الاولى متصلا به حتى لو دخلت الثانية اولا والاولى اخرا او دخلت
الاولى اولا والثانية اخرا لكن بعد مدة لا يقع الطلاق وورد هذه
المسائل لتاييد ان الفاء للتعقيب للمذهب كما في اللغة ويحتمل
ان يكون تفريعا من حيث المعنى او بالعطف على ان العطف يستعمل
بغير الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام
هو الاول وبيانه ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق
الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله
وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل
اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وقبول البيع بان يجعل الثناء
للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك وكذلك الفاء في فاقطعه
يدل على انه انما اذن له بالقطع عقيب الكفاية على قضية الترتيب
نصا كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه فاذا لم يكف كان القطع

حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطعه في

المسئلة الثالثة فان كان قوله فهو حر قوله لكنه بعد المدة لا

يقع الطلاق لان موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي

ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول الاولى متصلا ولم يوجد

الانفصال فان قلت قد ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب ولم يتعرض

للوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت

التعقيب يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على

التراخي المخصوص وهو التراخي بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل

لا يكون ذلك تعقيبا الا ترى انه ماخوذ من العقب لمؤخر الرجل

لانه متصل به تعقيبا ومنه التعقيب بين الشيئين بمجيء

احدهما عقيب الاخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة في

الاظهار ان المذكور بعدها وقبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على

الحكم او العلة وكلاهما يوجدان في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته

فاشبعته او سقيته فارويته والثاني كقولهم للاسير ابشر فقد

اتاك الغوث فقد نجوت فان لحوق الغوث به علة البشارة لكن اذا

دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام كالغوث في المثال

المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء

الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء

على العلة لثبوت التراخي فيها لكنه لما لم يكن متراخيا حقيقة كانت

بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار اليه الا عند التعذر ومثال الذي مثلنا دخول الفاء

لبيان العلة ما قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده أدّ الي الفا فانت حر كان

العبد حرا في الحال وان لم يؤد شيئا ولو قال للحربي انزل فانت آمن كان

آمنا وان لم ينزل لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه ادّ الي الفا

لانك حر فلا يتعلق العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق

وانما يصار اليه لتعذر حقيقتها وهو العطف لما سبق ان عطف

الخبرية على الطلبية غير جائز وكذلك المسئلة الثانية فان قلت فلم

لم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الي الفا فانت

حر وفيه عمل بحقيقة الفاء قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح

الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة لا يقال دخول الفاء على

العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على

الحكم كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه

لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار

هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال

٢٧٩

المتكلم على ان المراد ههنا التعليق باضمار حرف الشرط او تضمين
الامر معنى الشرط كما قامت في قوله الى الفا وانت حر على ان في الكلام
قلبا او انه حال مقدرة وان كان القلب محتملا بعيدا من وجوه الكلام و
كذا الحال المقدرة او نقول العطف ههنا يستقيم لصيرورة هذا الخبر
انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب في تضمين الخبر معنى الطلب
مثله جاء كثيرا في فصيح الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني
اسرائيل لا تعبدون الا الله الى قوله وقولوا للناس حسنا او لان
هذه المناسبة انما تراعى في بليغ الكلام وكلامنا في كل كلام صادر
عن كل متكلم بليغا كان او غيره او لان اشتراط هذه المناسبة ممنوع
عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني ولك الف لم يجعل حالا بل
جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام العطف
تعين العطف به لانه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الجزية
متاخرة عن اداء الالف قضية للتعقيب قال وفي الجامع الكبير
اذا قال الحر امرأتي بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة

بائنة ولا يكون الثاني توكيلا بطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة ولهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن وللقائل ان يقول ان حقيقة الفاء وهي العطف صحيحة هنا فلم ذا ترك الى جعله حكم العلة هب انه غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لابد له من مرجح على العطف فان قلت تعذر العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لابد لها من اضمار والاذهى للعطف والمسئلة الثانية اعني قوله ولو قال

طلقها وجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت بتطليقتين بائنتين اختلفت النسخ فيها ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها امر اي توكيل بصريح الطلاق وقوله وجعلت امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل

ذلك فكان الثاني غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما

بائن وهو الامر باليد لانه كناية والاخر رجعي لانه صريح فاذا قال

في المجلس طلقتها فقد اتى بما وكل به وهو الطلقتان فوقعتا لكنه يكون

كلاهما بائنين لان الرجعي يصير بائنا مع البائن لانه اذا وقع البائن

فلا رجعة بعده وفي بعضها طلقها فجعلت امرها بيدك بالفاء فطلقها في

المجلس طلقت تطليقة واحدة ووجه هذه الرواية ما ذكر في المسئلة

المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية تفريعا على قوله وقد يكون

الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت لاظهار

الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التائيد معنى

والمسئلة الثالثة اعني قوله وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها

وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان تائيد الرواية الاولى

لان وضعها بالواو ولذا يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس لو وقع

التطليقتين كما وقع في نسخ الكتاب لا يفيد وانما وقع اتفاقا ويحتمل

ان يكون سهوا من الكاتب لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس بخلاف

ما اذا جعل امرها بيدها لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس

قال وعلى هذا اي وعلى ان الفاء لبيان حكم العلة قال اصحابنا اذا

اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار اي خيار فسخ النكاح سواء

كان زوجها عبدا او حرا خلافا للشافعي فيما اذا كان زوجها حرا وانما
قلنا بثبوته على الاطلاق لان قوله عليه السلام لبريرة حين عتقت
ملكت بضعك فاختاري اثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق
لانه ادخل الفاء في الانتصاب فكان الخيار ثابتا بسبب ملك البضع فكان
ملك البضع علة لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اي ثبوت ملك البضع
لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا او عبدا بل ثبت الملك في الصورتين
فيثبت حكمه فيهما ولا يلزم الخلف وهو غير جائز وتتفرع منه اي
من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء
اعلم ان الطلاق ينتقص بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق ثنتان و
هذا بالاتفاق ولكن الخلاف في ان الاعتبار بحال الرجل او بحال المرأة
فعندنا بحال المرأة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان الحر تحته امة يملك
عليها ثنتين عندنا وثلثة عنده وان كان العبد تحته حرة يملك عليها
ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومن هنا يتفرع على هذا الحديث ان بضع
الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة
الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون
ذلك سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة
اعتبار الطلاق بالنساء فيدار مالكية الثلث على عتق الزوجة دون

عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك
الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها ومع ذلك يثبت لها الملك بالعتق
فعلم ان بالعتق يزداد الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة
ويكون ذلك اي ازدياد الملك سببا لثبوت خيار المرءة لئلا تتضرر
المرءة بزيادة الملك في المحل وازدياد الملك في المحل يحتاج الى زيادة
المزيل وهو الطلقة الثالث ولما كان ازدياد الملك بعتقها كان
ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للسبب على وفاق السبب لقائل ان
يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد
الملك في المحل اذ جاز ان يكون له ملك ينقص ذلك بعتقها فانتقل
قدر نقصانه اليها حتى كان لها الخيار ويزول الملك بالفسخ منها
ونقول انما ازداد الملك لها لا للزوج والمزيل انما يعمل في ملكه عليها
لا في ملكها فلا بد لازدياد الملك لها على صلاحية ازدياد الطلاق

فصل ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في
الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت
ضربت زيدا ثم عمرا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا لكن عند
ابي حنيفة رحمه يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا لانهما قالوا ان
هذه الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء كماله وكمال

عه يقول لو لم يستلزم ازدياد الملك لها لا زياد الملك له لانتقال الملك الثابت لها الى

التراخي ان يكون في اللفظ والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح يفيد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد اما ان اخر الشرط او قدم ففي الاولى وهي فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده تتعلق الاولى بدخول الدار لان دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة لان الثانية والثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانفهما فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق وتلغو الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما يتعلق الكل اي كل الطلاق بدخول الدار لاتصال الثانية والثالثة باول الكلام لفظا ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي فلا تقع الا واحدة وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه الثاني وهو انه اذا اخر الشرط وهو انه لو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق

٢٨٥

ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها
عن التعليق لما انه صار كانه سكت عن الاولى ثم استانف بالثانية
فسكت عنها ثم استانف بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية
والثالثة وعندهما تقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل
بالشرط وينزل بالترتيب عند الدخول في الوجه الثالث والرابع
هما اذا كانت المرأة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولى بدخول
الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح وان اخر الشرط وقعت
ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما يتعلق الكل
بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند الامام
في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية و
الثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي
صورة تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة
بالدخول فانقلت على قول الامام في صورة التقديم الشرط في
المدخول بها وغيرها اذا تعلقت الاولى بالشرط ينبغي ان لاتقع الثانية
والثالثة بل يجب ان يلغو لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا
يتعلق بالشرط لايشارك الاول فيما يتم به فلا يصح كلاكلام
فيه ايهم لان ذلك انما ثبت بشرط الانصال وهو معدوم فينبغي قول

لان صدر الكلام علي الدخول يتوقف الكل ... اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء يتوقف اوله على آخره ... قيل انما توقف اوله على آخره اذا كان ...

المنفصل ... بالاولى صورة ومعنى ... وبالثانية متصلا صورة لكنه ... غير متصل معنى ... فلا يتوقف اوله على آخره ... لانه منفصل ... كالسكت ثم ... والله اعلم بالصواب

معلم ... لكنه ... طالق ... ان دخلت الدار ...

ثم طالق كلام مبتدأ ولو استأنف ذلك حقيقة لا يقع شيء فكذا
اذا استأنف حكما قلت صحة العطف مبنى على الاتصال صورة واما التعليق
بالشرط فمبنى على الاتصال صورة ومعنى وهذا اختص بحرف الفاء
الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق
بالشرط توضيحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق لكن يثبت
به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون حرف
العطف بان يجعل خبرا بعد خبر كما قيل **فصل** بل لتدارك الغلط فانها
موضوعة للاضراب للاعراض عن الاول منفيا كان او مثبتا على
سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت جاءني
زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت
في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل
عمرو فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ما جاءني عمرو وعند المبرد
وقال عبد القاهر الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا
للنفي وهذا اي الاعراض عما قبله انما يصح في كل موضع يصح الرجوع
عن الاول وفيما لم يمكن صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت
الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى

٢٨٧

وهذا اشارة بذلك الى ان يكون كلمة بل ليس للاضراب مطلقا كما توهم من قول المص رح بل انما يصح الرجوع فيه عن الاولى

انه اذا قال لامرأته الغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل
ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل رجوع عن الاول باقامة الثاني
مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول فلا يبقى المحل عند قوله
ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه لا يمكن الرجوع فيقع
الاول والاخران معه بخلاف ما اذا كانت المرأة غير مدخول بها
حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت وثنتين بها
ولا يبقى محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اي وقوع الثلث
في المدخول بها بكلمة بل بخلاف ما لو قال لفلان علي الف لا بل الفان
حيث لا يجب ثلث الاف بل يجب الفان عندنا وعند زفر رح ثلثة الاف
لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم
يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك بطريق
زيادة الالف على الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا
بل ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار
دون الانشاء فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون
الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال طلقتك امس
لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا قوله وهذا اي وقوع الثلث بخلاف
قوله لفلان علي الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف وعندنا

كما قال زفر رح لان بل للرجوع عن الاول باقامة الثاني مقامه ورجوعه
عن الاقرار بالف باطل لبطلان الانكار بعد الاقرار لكن اقراره
على وجه اقامتها مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان مع الالف الاول
كما لو قال له علي الف درهم بل الف دينار فيلزم المالان لاختلاف
الجنس وكما في مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل لتدارك الغلط باثبات
الثاني مقام الاول فلم يصح عن ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء
الاول وذلك في الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد الاول ويراد
بالثاني كماله فيزاد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك الالف
الف اخرى الا ترى اذا قال الرجل سني ستون بل سبعون يراد به زيادة
عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا
بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اي الاقرار بالالف
اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء لان الانشاء ايجاد امر لم يكن
بعد ما وجد شيء لا يمكن تداركه بان يجعل باقيا على عدمه فاما الخبر
فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى
لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان لما ذكرنا هذا حاصل
ما ذكر في هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع في الطلاق انما لا يصح

اذا كان صدر الكلام عاما لا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان في اخره ما يغير اوله يتوقف على اخره واي تغيير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا اين تداركتم الغلط في مسئلة الاقرار غايته انه ضم الى الثاني وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا ولا وصفا الا ترى انه لو قال له علي الف والف لا يكون هذا في شيء من الرجوع والتغيير عن الاول لا في اصله ولا في افراده فعلم ان بضم الاول الى الثاني لا يتعرض بالاول بوجه لا ذاتا ولا وصفا **فصل** لكن للاستدراك وهو اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا والدفع وهم من يتوهم ان عمرا غير مرئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم وليس في الكلام اعني قولك ما رايت زيدا تعرض لرؤيته لا صريحا ولا اشارة قلت محل هذا العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب رؤيته ونحوها فاذا نفيت رؤية احدهما فيقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك الملازمة فيستدرك ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمرا غير مرئي بعد النفي فيكون موجبه اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله هذا بيان

الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد
الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمرا وبل يقع بعد الايجاب والنفي معا
وثانيهما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله
لا بكلمة لكن كما مر بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني
بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتا مختلفا
نفيا واثباتا جاء الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاء في بل تقول
جاءني زيد لكن عمرو لم يأت العطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق
ويتأتى عند اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظام من سوق الشيء
اذ الجمع وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني زيد
لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات
غير محل النفي يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي
بالاثبات ولا يتباعدان بان يتعلق النفي بما قبله ويكون الاثبات
مستأنفا والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد الشيئين
المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام بلكن مستأنف مثال
الاتساق ما ذكره محمد في الجامع اذا قال لفلان علي الف درهم قرضا

فقال فلان لا ولكنه غصب لزمه المال النفي في مسئلة الجامع هو
ما قال فلان لا والاثبات هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق النفي بمحل
الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي هو قوله
لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام تسوى كلام المقر
مع كلام المقر له متوافقا لا متنافيا لان المقر له انما نفى سببا
واثبت سببا ولا يتعرض لكلامه باصل المال كذا قيل وهو معنى
الاتساق لان النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد فظهر ان
النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي
الف من ثمن هذه الجارية فقال فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك
الف لزمه المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال فكان
الكلام متسقا ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان
ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر فان وصل كان العبد للمقر له الثاني
وهو فلان اخر لان النفي يتعلق بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان
اخر بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان النفي في قوله ما كان لي قط متعلقا
مرتبطا بالاثبات وهو قوله لكنه لفلان اخر لا انهما متنافيان
متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان اخر عن النفي كان العبد للمقر الاول

لان هذا نفي مطلقا اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان قول المقر له
الاول ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان العبد
للمقر الاول هو من في يده وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة للثالث
على ذي اليد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد له كما كان وللقائل
ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي للملك في الزمان الماضي مستغرق
والتحويل الى المقر له الثاني يعتمد ثبوت الملك للمقر الاول وكلا
لتغيير باصله كيف وقد اكده بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة
الماضية حيث صار مفسرا مقطوعا عن احتمال التاويل ولا يجعل الكلام
الاخير لتحويل الاول لان بيان التبديل وبيان التبديل لا يصح موصولا
ولا مفصولا وايضا انما يعتبر صدر الكلام على وفاق الاخير مهما
امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخبار بان يكون
شهادة واخبارا منه حسبة بان العبد حقه لا حقي من غير تحويل

منه ولو ان تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم

فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين بطل

العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق

فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه اثباته بعد رده

فلا يقبل الاستدراك فكان قوله اجيزه بعد رد العقد وفيه اشكال لان

مصدر الكلام وان كان رد النكاح باطلاقه ظاهرا لكنه يحتمل ان يكون

رد النكاح مقيدا بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي ان يتقيد بما له

آخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام على آخره اذا كان

مغيرا له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على

المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق

ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد مسئلة الاقرار بالالف من ثمن

الجارية نظير الاتساق وقوله ولو كان في بيع عبد فقال هو لفلان

في صورة فصله نظير غير المتسق لفوات الاتصال ومسئلة اجازة

النكاح نظير غير المتسق لتوجه النفي والاثبات على شيء واحد



فصل أو لتناول احد المذكورين لا على التعيين ولهذا لو قال

لعبيده هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان

له ولاية البيان اي له ان يبين احدهما ايهما شاء مباركا كان او بشرا

ثم تناولها لاحد المذكورين اما على سبيل البدل كما في مسئلة الحرية

واما على سبيل العموم كما يأتي في مسئلة التوكيل وقوله لو قال وكلت ببيع

هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما ويباح البيع لكل واحد منهما

ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه و

لهذا قال ويباح البيع لكل واحد منهما في مسئلة التوكيل

لكن اعتبار العموم لا يتجاوز تناوله احدهما فانه لا يتناولهما في جميع

مواقعه ولهذا لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل

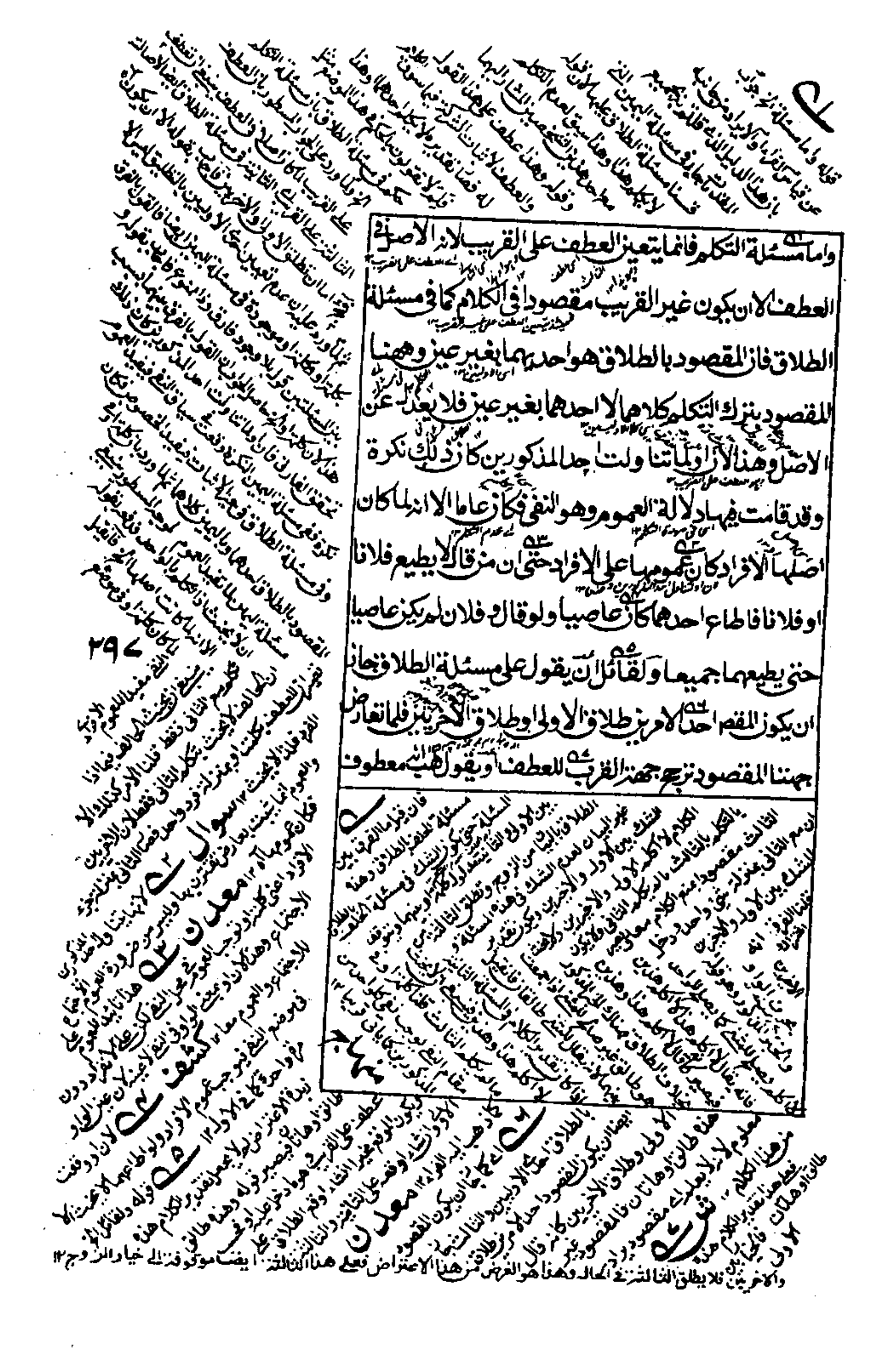
لا يكون للآخر ان يبيعه عملا بتناوله احد المذكورين فان قلت

ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف

في مال الغير للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة توجب العموم

٢٩٥

مثل قوله جالس الحسن او ابن سيرين ولان مقصوده بيع ماله ولا
يحصل ذلك الا بالعموم قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة لهذه
طالق او هذه وهذه طلقت احدى الاوليين وطلقت الثالثة في
الحال لانعطافها لكون الثالثة معطوفة على المطلقة من الاوليين
ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما لانه بمنزلة ما لو قال احديكما
طالق وهذه وعلى هذا قال زفر اذا قال لا يكلم هذا او هذا وهذا
كان بمنزلة قوله لا يكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يتكلم احد
الاوليين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو
كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما وقال الفراء يتخير بين الاولى
وبين الاخريين لانه جمع بينهما بحرف او فصار كما لو قال هذه
طالق او هاتان بمنزلة قوله لا يكلم هذا او هذا وهذا ولكنا
نقول سوق الكلام لايجاب الطلاق في احدهما والعطف
لاثبات الشركة فيما يسوق الكلام له فصار كانه قال احدكما طالق و هذه



واما مسئلة التكلم فانما يتعين العطف على القريب لانه الاصل في العطف الا ان يكون غير القريب مقصودا في الكلام كما في مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احدهما بغير عينه وههنا المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عينه فلا يعدل عن الاصل وهذا لان او لتناول احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه لما كان اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا يطيع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال و فلان لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخريين فلما تعارض جهتا المقصود ترجح جهة القرب للعطف ويقول انه معطوف

على المقصود بالطلاق والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما تعطف
كانت المطلقة اما الواحدة واما الاثنتان مطلقا والبين كانتا
واخرين فينبغي ان لا تطلق واحدة ويتوقف على اختيار الزوج
قوله ولو كلم احد الاولين والمراد الاول بدلالة قوله ولو كلم احد
الاخرين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي هكذا ان كلم الاول
وحده يحنث وان كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما قوله

ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء
لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير لان قولك اضرب زيدا او عمروا
لتناول احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع
الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله

ولو ادخل او في المهر بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل
عند ابي حنيفة لان اللفظ يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر
المثل فيترجح ما يشابهه ولو ادخل او في المهر بان قال تزوجتك
على هذه الالف من دراهم او على هذه المائة من دنانير مثلا يحكم
مهر المثل عند ابي حنيفة لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل

كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة
قطعا ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها توجب التخيير
فللزوج ان يعطي احد المهرين شاء لكنا نقول ان او وضع لتناول احد
الامرين وهو مجهول فاذا فسدت التسمية بجهالة نصبنا الى موجبه الاصلي
واما التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن من الايتمار في الطلب كالامر
ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لان قوله
عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا
الاول اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما
لان او لتناول احد المذكورين فلا يشترط كل واحد منهما بل احدهما
وقد شرطت القعدة بالاتفاق وبهذا لو قرء التشهد بدون القعدة
لايكون مجزيا بالاجماع فلا يشترط قرءة التشهد وعند الشافعي
التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى يجب سجدة السهو اذا
سهى عنه لكن الصلوة يتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا من التمسك
بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لايدل على انه لم يبق فرض
بعده كما في قوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد تم حجه فانه
بقي عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة الاتمام في الشيء
انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف

فهو مجاز كما روي عن عبد الله بن عباس قال عليه السلام اذا رفعت
رأسك من اخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض
الصور لا يدل على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في شرحه قوله ثم هذه
الكلمة في مقام النفي توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال
لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما لما سبق انها تناولت احد
المذكورين وهو نكرة في سياق النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة
احدهما وهو معرفة باضافته الى المعرفة فلا يصير عاما قلت لا نسلم
انه في معنى احدهما بل في معنى واحد منهما على ان المضاف انما يكون
معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد التعريف اذا
كان له غلامان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع على
ما تقرر في النحو قوله وفي مقام الاثبات تتناول كلمة او احدهما مع
صفة التخيير ينبغي ان يراد به مقام الانشاء والطلب بدلالة قوله
كقولهم خذ هذا او ذلك والا لا يستقيم على الاطلاق فمن ضرورة
التخيير عموم الاباحة اي اباحة كل واحد من المذكورين الا ترى انه

يقال جالس الفقهاء او المحدثين كان معناه عندهم جالس احدهما وكلاهما
ان شئت قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تاييد لعموم الاباحة او
بيان له فانقلبت قوله ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة ينقض مسئلة
التوكيل هذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا قلت المراد
ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة واما
في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيها
معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال
الله تعالى فكفارته الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة
او بيانا لها لان الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير
في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب
جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا قوله وقد يكون او بمعنى حتى
كما قيل في الاية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

قيل معناه حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة من اهل
التفسير ووجهه انه اما او يتوب جعل عطفا على شيء او على
ليس وكلاهما اعني عطف الفعل على الاسم او عطف المستقبل
على الماضي لا يحسن فاذا تعذرت الحقيقة استعير او لما يحتمله
وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل
منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه
والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه
بان عطف المستقبل على الماضي حسن اذا كان المطلوب من
احدهما الاخبار عن الماضي ومن الاخر الاخبار عن المستقبل بل
احسن كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان المطلوب
من احدهما التجدد والحدوث ومن الاخر الثبوت مع ان بينهما
بعد التناسب بالنسبة الى الفعلين واجيب عنه بان لو عطف
الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضي لا مطلق الفعل
والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف على
ليس كان المعنى ابتداء نفي الامر له في الحال والتوبة عليهم في الاستقبال

ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شيء كان المعنى
ليس لك احد الامرين اي شيء والتوبة عليهم وليس ذلك معنى
الكلام مع كونه بمعزل من السداد واعترض عليه ايضا بانه يمكن
ان يكون معطوفا على قوله تعالى او يكبتهم ويكون ليس اعتراضا
بينهما واجيب عنه بان المراد ان جعلت او يتوب متعلقا بالقريب
يتعذر العطف فيلزم جعله بمعنى حتى عملا بمجازه وذا لا يدفع
صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا المقام ان المصنف اختار
ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى قول بعض العلماء فيه للتمثيل على
قوله فلم يصح هذا دفع الاعتراض الوارد على قولهم قال اصحابنا
لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى حتى
لو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه وبمثله
لو قال لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى اي حتى ان تقضي
ديني تاييدا لجعل او بمعنى حتى وبيانا وتفريع قال فخر الاسلام
وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل
الثانية اولا ثم دخل الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول
الاولى قبل الثانية فاذا دخل الاولى اولا قبل الثانية حنث ولو

دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما جعلت بمعنى حتى لان او
اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى في استعمالاتهم وهذا
يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان ترك المعنى الحقيقي
في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال والعادة **فصل**

حتى للغاية كالى فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها
يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرق
وهو ان مجرور حتى يكون آخر جزء من الشيء كما يقول اكلت السمكة
حتى راسها ولا يقال حتى نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه
الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل للجزاء والعطف
ايضا وضابطها ان حتى اذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما
بعدها يصلح غاية له اي منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها
وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان
الغاية هي التي ينتهي اليها الشيء ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول
وينتهي بالثاني فلا بد من صلاحية الاول للامتداد والثاني
للانتهاء به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل

كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد
وشفاعة فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب
قبل الغاية حنث قوله تصلح غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن
الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذلك لو حلف وقال والله لا يفارق
غريمه حتى يقضي ديني ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة حتى
للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة تحتمل الامتداد وقضاء
الدين يصلح منهيا للملازمة قوله واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع
كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت او حتى يقتله حمل على
الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد
والآخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء حمل
على الجزاء مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدي حر ان لم آتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان
بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي
فصار كما لو قال ان لم آتك اتيانا جزاءه التغدية جواب اشكال وهو
ان يقال انه لو حلف ان يضربه حتى يموت فالضرب يحتمل الامتداد
والموت يصلح منتهى الفعل ومع ذلك لم يجعل حتى للغاية وهذا
لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما يترك العمل بالحقيقة

ههنا بالعرف فان قلت ان صدر الكلام يشير الى انه تترك العمل بالحقيقة حتى فى قوله والله لاضربه حتى يموت والخبره يصرح الى انه تترك العمل بالحقيقة مادخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل بالحقيقة حتى لان العرف لايمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكرار الضرب فيكون معنى كلامه لاضربنه حتى اصابه الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى وهو ان يجعل مادخل عليه حتى ظاهرا غاية للصدر متروكة بلانزاع وشك وفيما نحن فيه قوله فلم يغده لايحنث لان الصدر وهو الاتيان ليس بممتد والتغدية لاتصلح غاية للاتيان لان غاية الشئ منهية له ومنافية لوجوده والتغدية احسان والاحسان سبب لقصد الاتيان وما يكون سبب شئ يكون مفضيا اليه لامنافيا ومناهيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والاخر صالحا للغاية تترك حقيقته وهى الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء من المناسبة ان الشرط ينتهى الى الجزاء كما ان المغيا ينتهى الى الغاية فيكون بمعنى لام كى لان الاول لما كان سببا كان الغرض منه المسبب قال واذا تعذر هذا اى حمله على الجزاء بان لايصلح الاخر جزاء للاول حمل على



العطف المحض مجاز للمناسبة بينهما وهو المعطوف يعقب
المعطوف عليه كما ان الغاية يعقب المغيا مثاله ما قال محمد اذا قال
عبده حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او قال ان لم تاتني حتى
تغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث
وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا
يصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اي على العطف
بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف
وجود البر على وجود الفعلين اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب
فيكون المجموع شرط البر **فصل الى** لانتهاء الغاية اي لانتهاء ما قبلها
بالغاية وهي ما دخل عليه الى تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالسير
ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد
الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد الصدر
الى الغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصوم امر
يقع على الامساك ساعة ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى

لمد الامساك الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون
الصدر متناولا لما وراء الغاية فيذكر الغاية ليسقط الحكم عما
وراءها فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى الامتداد لا تدخل الغاية في
الحكم اي في حكم المغيا لعدم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل نظير
الاول اي الامتداد اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل
الحائط في البيع اذ المكان يطلق على الاقل والاكثر فتكون الغاية
لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط الخيار الى ثلثة ايام فانه تدخل
الغاية في الحكم لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا يثبت مؤبدا ويفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وبمثله اي مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر
كان الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان
قوله لا يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط
ما وراء الشهر وفي هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية
ان تدخل الى على آخر ما ينتهي اليه الصدر وعلى ما يلا في آخره
لانتهاء المغيا به وههنا دخل على تمام المدة فلا يكون للغاية
بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا قلنا المرفق والكعب
داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق لان كلمة الى

ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد

اي على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذا تناولها الصدر

فانه لولاها اي لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اي وظيفة

اليد من الوضوء وهي الغسل جميع اليد لان اليد اسم للجارحة من

رؤس الاصابع الى الابط فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها

ولقائل ان يقول دخول الغاية فيما اذا كان الصدر متناولا لما

وراءها تحت المغيا دعوى مجردة من غير برهان وبهذا قلنا الركبة

من العورة لان كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت سرته

الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط فتدخل الركبة في الحكم اي لاجل

ان الصدر اذا كان متناولا لما وراءها تدخل الغاية تحت المغيا

فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة يتناول ما وراء الركبة

فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وقد تفيد كلمة الى تاخير

الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة ومعنى التاخير التاجيل

وهو ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم
يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى
شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة
ثابتة في الحال ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية
له لا يقع الطلاق في الحال قيد بقوله ولا نية له لانه لو قال انت
طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر الكلام لانه
نوى حقيقة كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا لاسقاط
شرعا والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه فانه اراد ان يقع
الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق لا يقبل التوقيت لانه
لا يمتد فاذا نوى التاخير تاخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل
كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق غدا والى يستعمل
في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقدير كلامه انت طالق
مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر وعندنا لا يقع
الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا للاسقاط
شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار الى ما يحتمله كلمة الى وهو التاخير
والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام

فصل على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى التفوق والتعلي

وهو قد يكون حسا كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في
قولهم فلان علينا امير ولفلان علي دين لان الدين يستعلي من يلزمه
ولذا يقال ركبه دين وهذا اي لاجل ان كلمة على للالزام والتعلي معنى قلنا
اذا قال لفلان علي الف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او قبلي
لانه لم يذكر كلمة الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ
والامانة وعلى هذا قال محمد رح في السير الكبير اذا قال راس الحصن
امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار
التعيين له ولو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك
وخيار التعيين للآمن اي على ان كلمة على لافادة التفوق والتعلي
قلنا اذا قال راس الحصن اي رئيسهم واميرهم امنوني على عشرة من اهل
الحصن ففعلنا اي اعطينا الامان فكان العشرة سوى راس الحصن
امنين مع راس الحصن وخيار تعيين العشرة اليه لانه طلب امان
نفسه على عشرة بكلمة على فيكون مستعليا عليهم في ثبوت الامان
وذلك بان يكون له عليهم ولاية التعيين حتى لو قال امنوني و
عشرة او فعشرة او ثم عشرة ففعلنا فخيار التعيين للمؤمن اي من
اعطى الامان لانه عطف امانهم على امان نفسه من غير ان يشترط
لنفسه تعليا عليهم في امانهم فلا يكون اليه الخيار وقد يكون

قوله فالعشرة سواه هذا ليس بمقصود بالترجمة بل المقصود قوله وخيار التعيين له ١٢ معدن

قوله وعشرة بالنصب عطف على الضمير المنصوب ١٢ ن

على في المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازاً حتى لو قال بعتك هذا
على الف يكون على بمعنى الباء مجاز القيام دلالة المعاوضة لان ذكر
الاثمان في البيوع انما يكون للعوض عن المبيع ووجه المناسبة ان
اللزوم يناسب الالصاق لان الشيء اذا لزم كان ملصقا فان قلت
العمل ههنا بالحقيقة على لان الثمن في البيع مما يستولي عليه المشتري
ويستعلي عليه بجعله تحت تصرفه ويده عليه قلت انما يستولي
عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك انما يتاتى اذا جعل
الالف عوضا عن المبيع ولابد ان يجعل على بمعنى الباء ليفيد
التعويض وقد يكون على بمعنى الشرط اذ تعذرت حقيقة وهي
اللزوم لان اللزوم متحقق بين الشرط والجزاء فيناسب ان يجعل
بمعناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا ولا
شك انه يؤدي معنى الشرط ولهذا اي ولاجل ان على قد تجيء بمعنى
الشرط قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف
وطلقها واحدة لا يجب الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط
فيكون الثلث شرطا للزوم المال وقال ابو يوسف ومحمد يجب
ثلث الالف كما لو قالت طلقني ثلثا بالالف لان الطلاق على مال

معاوضة من جانب المرءة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق
فيحمل على معنى الباء وقال ابو حنيفة انه ليس بين الطلاق وبين
المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق
يجب اولا ثم يجب المال لا ان المال يجب اولا ثم يقع الطلاق وهذا
معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقابلا
للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة فيحمل على الشرط
فيكون الثلث شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد
الشرط فلم يلزم المال وفيه اشتباه وهو ان كلمة على دخلت على
المال لا على الطلاق فيكون شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون
الثلث شرطا للزوم المال قلت لما كان الكلام مقيدا جعل دخولها
على المال كدخولها على الطلاق **فصل** كلمة في للظرف يعني ما
دخلت عليه كلمة في ظرف ووعاء لما قبلها كقولك زيد في
الدار والدراهم في الكيس والخروج في يوم كذا واما قولهم زيد ينظر
في العلم وانا في حاجتك فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله
وعلى معنى انه لما جعل الحاجة ظرفا لنفسه جعل كانها قد اشتملت
عليه لغلبتها على قلبه باعتبار هذا الاصل اي ان كلمة في للظرف
قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل وتمرا في قوصرة

لزماه جميعا اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة لان معناه
غصبت مظروفا في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما
القوصرة وعاء التمر ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان
والفعل اما اذا استعملت في الزمان بان يقول انت طالق في غد
فقال ابو يوسف رح ومحمد رح يستوي في ذلك حذفها و
اظهارها حتى لو قال انت طالق في غد كان بمنزلة قوله انت
طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب
ابو حنيفة رح الى انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر فاذا
اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل
الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم
له ولو نوى اخر النهار صحت نيته ومثال ذلك في
قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر
وقال ان صمت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على
الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان قوله
غدا حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالصريح به في
الحكم والفرق لابي حنيفة رح ان كلمة في اذا حذفت اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعاب الغد بالطلاق

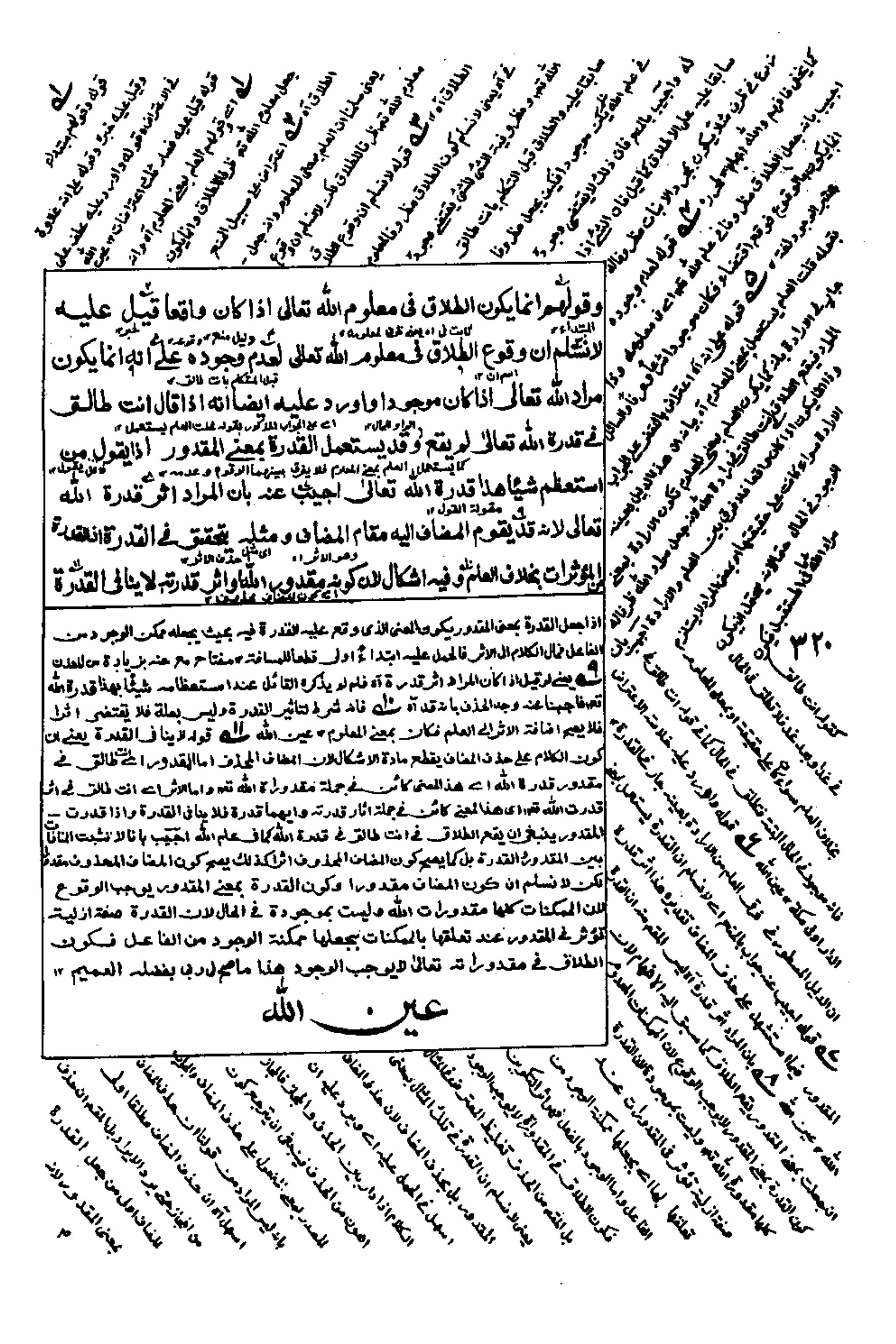
ان امكن لانه جزء شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع الغد
فيكون جميع الغد موقعا للطلاق وهو يقتضي استيعاب
الغد فلا بد ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد
فاذا نوى اخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه
محتمل كلامه واذا اظهرت كلمة في تمحض ما دخلت عليه للظرفية
وظرف الطلاق انما يكون جزءا من الغد وذلك لا يقتضي الاستيعاب
وكان المراد وقوع الطلاق في جزء مبهم من الغد فاذا نوى اخر النهار
فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير لموجبه ولو لم ينو يقع
باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود لا
مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان
فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على
الاطلاق في جميع الاماكن اي الطلاق واذا اضيف الى المكان يقع
الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق واذا الظرف للشئ
بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشئ لا بد ان يكون صالحا
للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق وبحال لانه اذا

وقع فی مكان وقع فی الاماكن كلها لوجودها فی المحال بخلاف الزمان
فانه اذا وقع الطلاق فی زمان لا یقع فی الازمنة كلها العدم وجودها
بكلها فی الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه
الى زمان ومكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل فی
ذلك الزمان والمكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل
فی ذلك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره فی المحل قال
محمد فی الجامع اذا قال ان شتمتك فی المسجد فكذا فشتمه وهو فی
المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج
المسجد والمشتوم فی المسجد لا يحنث ولو قال ان ضربتك او شججتك
فی المسجد فكذا اشترط كون المضروب والمشجوج فی المسجد ولا يشترط
كون الضارب والشاج فيه ولو قال ان قتلتك فی يوم الخميس فكذا
فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث لان الافعال انما
يعرف باثارها اى بظهور اثارها فی محلها حتى تختلف اسماؤها
باختلاف اثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى على غيره
فان اثره فی الايلام يسمى ضربا وان اثره فی الجرح يسمى جرحا وان
اثره فی ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف
اثارها علمنا ان اسم الفعل باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعی

المكان في حقه وبهذا خرج الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم بالفاعل
والمفعول فيجب ان يراعى المكان في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا
لمعنى اختص بالمفعول لما ذكرنا ولو جرح يوم الخميس ومات يوم
الجمعة لا يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق الروح
الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى
قتلا فيراعى زمان زهوق الروح لم يوجد زهوق الروح في يوم
الخميس فلم يوجد شرط الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان
ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس وقال ان قتلتك يوم
الجمعة فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث وان
وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان انما شرعت للامتناع
عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع عن وقوع
الفعل المحلوف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على
الحلف داخلا في اليمين ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط
قال محمد رح اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط
فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك
ان كانت هي في الحيض وقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق
بالحيض وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى

تطلع الشمس لو قال في مضي يوم انكان ذلك في الليل وقع الطلاق
عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وانكان ذلك في
اليوم لا تطلق حتى تجيئ من الغد تلك الساعة قوله تفيد معنى
الشرط لان الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفا للطلاق على
معنى ان يكون شيئا محلا له لانه عرض لا يبقى زمانين والظرف محل
للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيئ فاذا تعذرت
الحقيقة وهي الظرفية حمل على الشرط مجازا للمناسبة بين الظرف و
المظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط وكذا الحيض فعل
المرءة يقال حاضت المرءة وكذا المجيئ فعل وذا انما يوجد بطلوع
الشمس بعد التعليق واما في مضي اليوم فانما يوجد بمضي اليوم
ومضي اليوم يكون اذا مضى جميع ساعات اليوم ومضى جميع
الساعات انما يكون عند غروب الشمس اذا كان ذلك اي هذا الكلام
في الليل وعند مجيئ تلك الساعة التي وجد الكلام فيها اذا كان في
اليوم وفي الزيادات ولو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادة
الله كان ذلك بمعنى الشرط حتى تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء
الله تعالى كان ذلك بطلا للايجاب ابطال قوله انت طالق فكذا
ما كان معناه فان قلت قوله انت طالق في علم الله يقع به الطلاق

في الحال مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان قيل ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة رح اي معلومه واذا كان بمعنى المعلوم يستقيم ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه بخلاف المشية لان مشية الله تعالى ليست متحققة حتما وتحقيقه ان الله تعالى يوصف بالمشية وبضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم متحققا لا محالة والمشية لا يلزم ان تكون موجودة حتما كذا قالوا ولكن في هذا الفرق اشكال وهو ان حقيقة العلم هو الفعل واستعماله في المعنى المعلوم في بعض المواقع لا ينتهض دليلا على ترك الحقيقة في غيرها



وقولهم انما يكون الطلاق فى معلوم الله تعالى اذا كان واقعا قيل عليه لانسلم ان وقوع الطلاق فى معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا واورد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذا يقول من استعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف و مثله يتحقق فى القدرة لان القدرة من المؤثرات بخلاف العلم و فيه اشكال لان كونه مقدور الله او اثر قدرته لا ينافى القدرة

اذا جعل القدرة بمعنى المقدور يكون المعنى الذى وقع عليه القدرة فيه بحيث يجعله ممكن الوجود من الفاعل فمآل الكلام الى الاثر فالحمل عليه ابتداء اولى قطعا للمسافة ٭ مفتاح مع حذف بزيادة من المحذف

٩ يعنى لو قيل اذا كان المراد اثر قدرة الله فلم لم يذكره القائل عند استعظامه شيئا بهذا قدرة الله تعالى فاجبنا عنه وجه الحذف بانه قد اه ١٠ فانه شرط لتاثير القدرة وليس بعلة فلا يقتضى اثرا فلا يصح اضافة الاثر الى العلم فكان بمعنى المعلوم ٭ عين الله ١١ قوله لا ينافى القدرة يعنى ان كون الكلام على حذف المضاف يقطع مادة الاشكال لان المضاف المحذوف اما المقدور اى انت طالق فى مقدور قدرة الله اى هذا المعنى كائن فى جملة مقدورات الله تعالى و اما الاثر اى انت طالق فى اثر قدرة الله تعالى اى هذا المعنى كائن فى جملة آثار قدرته وايهما قدر فلا ينافى القدرة واذا قدرت المقدور ينبغى ان يقع الطلاق فى انت طالق فى قدرة الله كما فى علم الله اجيب بانا لا نثبت التنافى بين المقدور والقدرة بل كما يصح كون المضاف المحذوف اثرا كذلك يصح كون المضاف المحذوف مقدورا لكن لا نسلم ان كون المضاف مقدورا وكون القدرة بمعنى المقدور يوجب الوقوع لان الممكنات كلها مقدورات الله وليست بموجودة فى الحال لان القدرة صفة ازلية تؤثر فى المقدور عند تعلقها بالممكنات بجعلها ممكنة الوجود من الفاعل فكون الطلاق فى مقدوراته تعالى لا يوجب الوجود هذا ما صح لى بفضله العميم ١٢

عين الله

فصل حرف الباء للالصاق فى وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اى التصق مرورى بزيد وانما تعرض لوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم فى هذه الكلمة لهذا اختلف المذاهب فى مسئلة المسح ثم ايد نهبا للالصاق باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها فى الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير الالصاق وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل فى البيع والثمن شرط فيه اى تحقيق ان الباء للالصاق ان المبيع اصل فى البيع والثمن شرط تابع له ولهذا المعنى اى لاجل ان المبيع اصل والثمن شرط فى البيع قلنا هلاك المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الصلوة بقاء وابتداء فينبغى ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السوال لا مناسبة له

هذا المقام فتأمل فيما اشير اليه واذا ثبت هذا اى ان للبيع اصلا
والثمن شرط تابع فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقا بالاصل لا
ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء في البدل في
باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا
فيكون ثمنا وللقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا
كان الثمن اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان
قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد وذكر في غيره من نسخ
الاصول ان ما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو
الملصق كما في قولك كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم
والجواب عنه انه لما كان المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه
اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت
بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه
الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة
الالة للشيء وهذا صحبت الباء في الاثمان لان الثمن ليس بمقصود
في البيع كالالة للشيء قوله وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا
العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر ثمنا
فيجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من الحنطة

ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما ولا يصح الا مؤجلا قال علماؤنا اذا قال العبد ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو اخبر كاذبا لا يعتق ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبر عتق لان على ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان البدلان في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا وثمنا فكل طرف دخل الباء عليه فهو ثمن والطرف الاخر هو المبيع فاذا دخل الباء في الكر في قوله بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال بالكر قبل القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان اشترى البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيئا اخر منه يجوز هذا البيع اي البيع الثاني كالاول فاذا دخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير متعين فيكون دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر فيه سائر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال بالكر قبل القبض قوله فذلك على الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق فيقتضي خبرا

ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده

بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار

بالقدوم وهو التكلم بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او

كاذبا وليس فيه حرف الباء ليقتضي الصاق الخبر بالقدوم فان

قلت يشكل هذا الفرق بقول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني

بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد

مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت ان اللسان جعل خلفا عن

القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه

فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به واورد عليه

قوله ان اعلمتني بقدوم فلان فكذا وقوله ان اعلمتني انه قدم انه

يختص بالصدق في الصورتين مع ان الباء للالصاق فاين فرق

واجيب بان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما فلم يكن

الاخبار بالباطل علما فان قلت الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف

تصبر على ما لم تحط به خبرا اى علما الا ترى ان الخبير من اسماء

الله تعالى بمعنى العليم بالاسرار الخفية قلت الحقيقة ما ذكرت لكن

الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا على المعرفة فيطلق

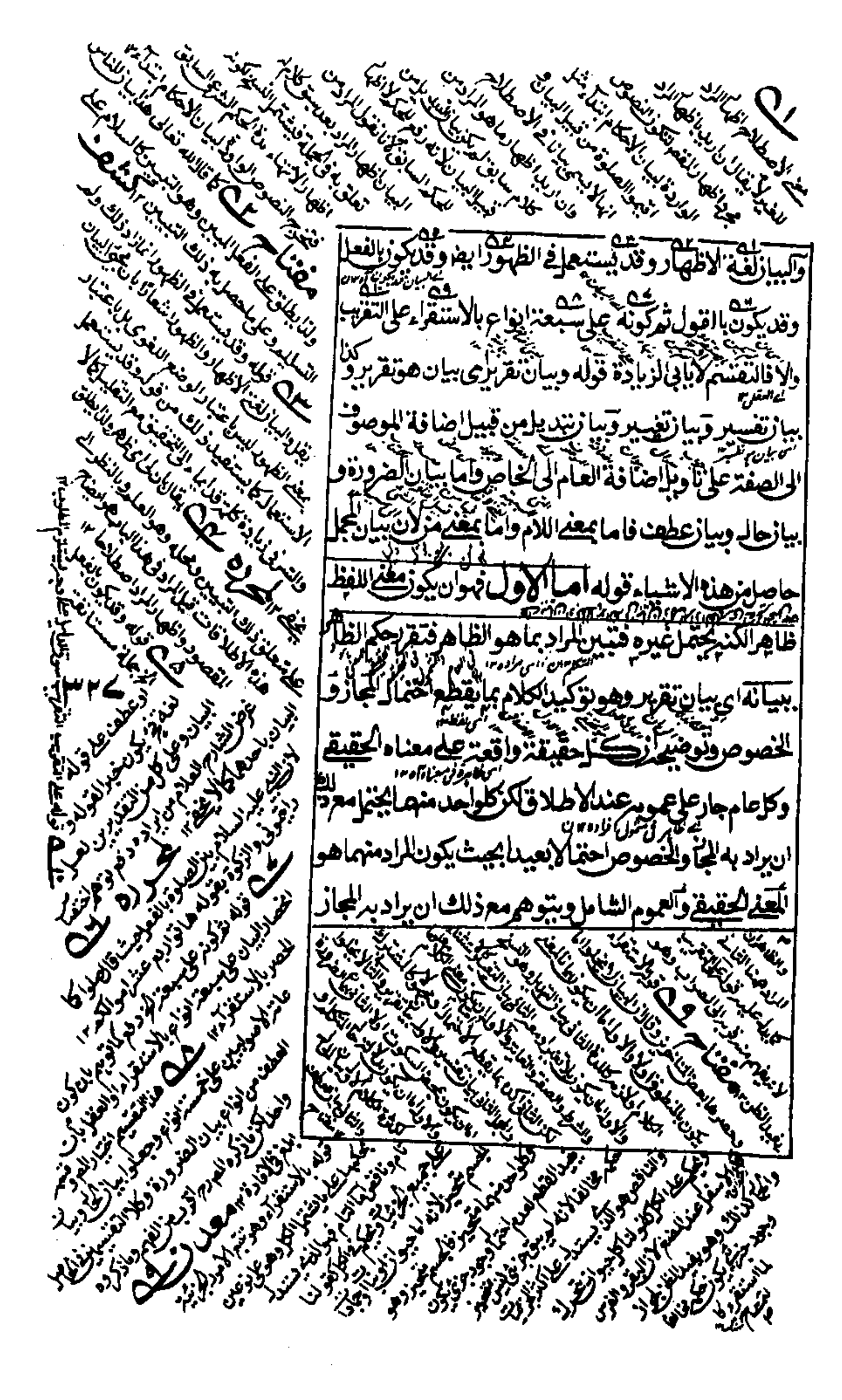
على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب وزور ولا يقال

ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق تحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى
خروج ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن
طلقت ولو قال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على
الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي
الزيادات اذا قال انت طالق بمشية الله تعالى وبارادة الله او بحكم
الله لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان يكون المستثنى
الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يكون داخلا
تحت قوله ان خرجت وهو عام لانه يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف
قوله الا ان آذن لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي
متعلقا به محذوفا كالخروج المقدر في قوله الا باذني فكان قوله الا
ان اذن لك مستثنى بنفسه منقطعا عن الاول لانه خلاف جنس
الاول وكلمة الا في المنقطع غير مجارة على ظاهرها فهي بمعنى حتى

او لكن كما تقرر في المستثنى المنقطع ومثالها في قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان تقطع قلوبهم فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلنا ان حقيقة هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقة تركت في النص بدلالة قوله تعالى ان ذلك كان يؤذي النبي او ذلك بتقدير حرف الجر مع ان يؤذن قوله بمشية الله تعالى وذلك لان الصاق الطلاق بمشية الله تعالى لا يتحقق بدون وجود المشية فصار كانه قال ان شاء الله تعالى وقد سبق مرة

فصل في وجوه البيان

على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان التبديل في طرق البيان اعلم ان ما ذكر في اول الكتاب الى ههنا من بحث الخاص والعام الى اخر الاقسام ومن بحث الامر والنهي ومن بحث حروف المعاني كله من مباحث كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه



والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل في الظهور ايضا وقد يكون بالفعل

وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب

والا فالتقسيم لا يابى الزيادة قوله وبيان تقرير اي بيان هو تقرير و

بيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل من قبيل اضافة الموصوف

الى الصفة على تاويل اضافة العام الى الخاص واما بيان الضرورة و

بيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان بيان المجمل

حاصل من هذه الاشياء قوله اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ

ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد بما هو الظاهر فتقرر حكم الظاهر

ببيانه اي بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز و

الخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقعة على معناه الحقيقي

وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل معه

ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما هو

المعنى الحقيقي والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز

والخصوص فاذا اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال
الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اي الحقيقي في الحقيقة
والشمول في العام مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان
طيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما مجازا
كما يقال البريد يطير به مثلا فلما قطع هذه الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه
ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فالملئكة جمع
عام ويحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم اجمعون قوله ومثاله اذا قال لفلان علي قفيز حنطة
بقفيز البلد او الف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان المطلق
كان محمولا على قفيز البلد ونقده مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك
فقد قرر حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندي الف وديعة
فان كلمة عندي كانت باطلاقها تفيد الامانة مع احتمال ارادة
الغير فاذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اي في الاحكام
الشرعية قوله لان مطلق القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز
البلد ونقد البلد لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز
البلد ونقد البلد فهذا حقيقة اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل
ارادة الغير بان يراد قفيز بلد آخر ونقده فاذا بين ذلك بقوله

٩٠ او قال لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق عن وثاق لان الطلاق في الاصل رفع القيد مطلقا لكن صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء

قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام على ظاهر مراده وكذا المثال الثاني لان كلمة عندي للحضرة تفيد الحفظ والامانة بقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان التفسير فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا فيكشف ببيانه المتكلم مثاله لو قال لفلان علي شيء ثم فسره بثوب او قال علي عشرة دراهم ونيف ثم فسر النيف او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان ان يصح موصولا ومفصولا اي بيان التقرير وبيان التفسير ان يصح موصولا ومفصولا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد ببيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك مفصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون

البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس في وسعه و
مردود قلنا انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد
حقية المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر لفلان على شيء
ثم بينه متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال الامانات
باثم يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا واما بيان التغيير
فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط و
الاستثناء وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه
الحقيقي الى بعض محتملاته البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص
في العام وانما يسمى بيان التغيير لانه من حيث انه يبين المراد
يحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه
الظاهر كان تغييرا للموجب قوله ونظيره اي نظير بيان التغيير
التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت الدار فان قوله
انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال لان الايجاب علة لثبوت
موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر
الشرط لا يعتق في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغيير
الموجب بطريق البيان وكذا الاستثناء فان قوله لفلان علي الف
موجبه وجوب الالف بتمامه وبقوله الا مائة تغير معناه من التمام



الى البعض وقد اختلف الفقهاء في الفصلين قال اصحابنا المعلق
بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعي المعلق
سبب في الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم وفائدة الخلاف تظهر
فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير
ان ملكتك فانت حر يكون التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق
انعقاد صدر الكلام علة والعتاق والطلاق ههنا لم ينعقد علة
لعدم اضافته الى المحل فان المحل شرط حال صيرورة الطلاق سببا
بالاجماع ولم يوجد فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا
كان التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما
ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند الشرط فيصح
التعليق والاستثناء اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط
معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق ولكنهم اختلفوا
في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان قبل وجود التعليق واستمر
الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا او ان عدمه ثابت بالتعليق
مضافا الى عدم الشرط كما هو مذهب الشافعي وهذا الاختلاف بناء

على الخلاف اخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب وهو قوله
انت طالق عندنا سبب في الحال اي موجب لوقوع الطلاق لانه لولا
الشرط لوقع الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتاخره الى زمان
وجود الشرط فكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق
بالشرط لا ينعقد سببا موجبا للحكم لان التعليق يمنع عن انعقاد
الايجاب سببا فكان قوله انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط
وانما يصير سببا عند وجود الشرط فكان عدم الحكم بناء على
عدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط لانه لما كان
الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد من غير
لغرض الحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله
فاذا لم يصل الى محله لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان
بهيمة او ميتا والشافعي رح اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي
السبب موجبا للحكم الا ان التعليق بالشرط مانع لثبوت حكمه فكان
عدمه مؤثرا في عدمه ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في

صورة عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى

لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط
لا يقع الطلاق في هذه المسئلة تفريعة هذا الاصل المختلف وهو ان

قوله لو تم الطلاق وذلك لان قوله انت طالق كلام وضع شرعا ... ١٢

قوله فكان الخ الفاء للتفريع بقوله لكن التعليق منع وجود الحكم ١٢

قوله فكان الخ تفريع بقوله فكان قوله انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط ١٢

قوله لا يجعل المعلق بالشرط سببا عندنا وقال الشافعي عنده ... ١٢

المعلق لما كان سببا في الحال عنده لا بد له من المحل فاذا
علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط او العتق في عبد الغير كان
التعليق باطلا سواء علق بشرط الملك وبغيره لانتفاء المحل و
عندنا لما لم يكن المعلق سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرط الصحة
التعليق لكنه لما كان بعرضية ان يصير سببا عند وجود الشرط
شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان يقول لعبد غيره ان
ملكتك فانت حر او بسبب الملك كالهبة والتزويج بان قال
لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية ان نكحتك فانت
طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح
كونه سببا وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان
الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط
عدما وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة
للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل بقوله
تعالى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فعند
عدم الحمل كان الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحكم عنده
وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت الحكم
بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات مثل ما يتفرع

المسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه مسئلة طول الحرة
اى القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى من لم يقدر منكم على نكاح
الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعى رح لا نفقة للمبتوتة
اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم
الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى
فلم يكن هذا النص اى نص التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون
الشرط غاية انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت
بدليل اخر من النص او غيره فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات
فى المسئلتين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واما فى الانفاق فقوله
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى وانفقوا
عليهن قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد
بالشرط واجب قلنا لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فانه راجع
الى الاصطلاح ثم ترد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس
سببا فى الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات

الاول ان البيع بشرط الخيار سبب في الحال ولهذا يثبت الملك في
البيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع
والثاني ان الايجاب المعلق لو كان كالمنشاء عند وجود الشرط
لشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم نشترط بدليل ان العاقل
اذا علق طلاق زوجته او عتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط
وهو مجنون انه يقع الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث
اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت
امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو
صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد والجواب عن
الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط
في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف القياس
ضرورة دفع الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات
كتجويز اكل الميتة حال المخمصة وما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها
والضرورة ترتفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب فكان السبب

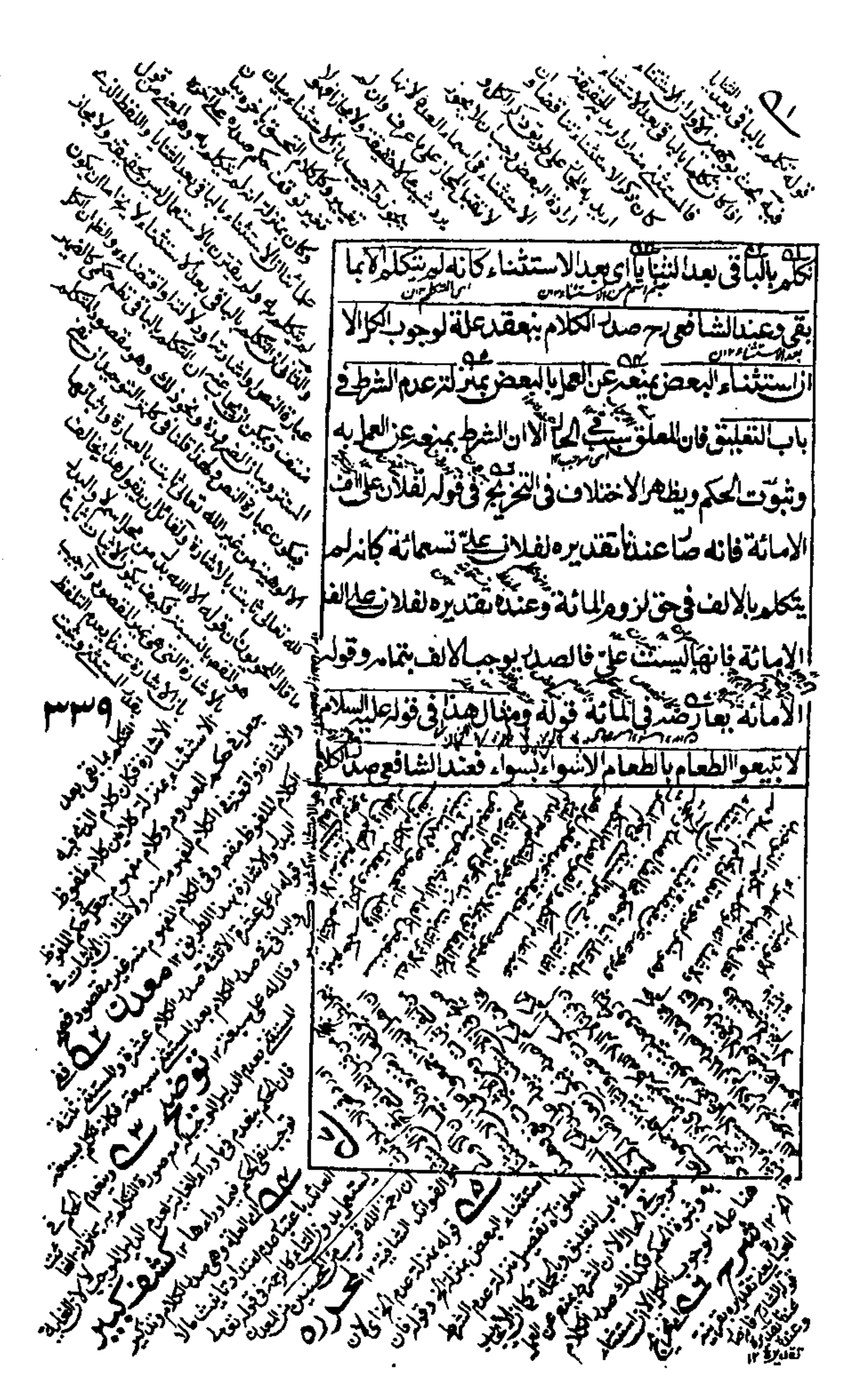
لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه بشرط الخيار له لم يعتق لو اعتق بعد ذلك بيعا باتا يعتق عليه فلو انعقد السبب لما انحلت اليمين ولما ثبت العتق لانعقاد ثبوت الحكم بالشرط لان الاسباب لا تقبل التعليق ١٢ نهاية

منعقدا في الحال ويتأخر حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر
في المبيع الى مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب لتعلق الحكم والسبب
معا وهو وراء قدر الضرورة فلا يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني
انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه لا كلام
بدون القصد والاختيار والجنون يخل به لان كلام المجنون بمنزلة
اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان كلاما لوجود
الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط ولا يتوقف
ذلك على وجود الشرط وايضا ان الاعتاق انما يثبت هنا شرعا
من غير قصد عند ثبوته والاهلية انما يشترط للاعتاق القصدي
لا الشرعي الا يرى ان الصبي والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه
لكونه ثابتا من غير قصد منه وعن الثالث بانه عرف بدلالة
الحال ان غرض الحالف من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن التطليق
وذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق شاء او ابى مما لا يقدر
على الامتناع عنه فلا يكون هذا داخلا تحت اليمين كما لو جرح رجلا
ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد
وان صار الجرح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب
الحكم على اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك

الوصف عنده اى من توابع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان من توابعه لان الوصف بمعنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف في التعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة لقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيتقيد الحكم بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية ولنا انه يفهم قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وهن العفائف كذا نقل عن ائمة التفسير ولان الامة الكتابية يجوز وطيها بملك اليمين فيجوز بملك النكاح اى على ان الوصف كالشرط قال الشافعي رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الاماء يوجب انتفاء جواز النكاح بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرات فلا تعرض له بالنفي ولا اثبات فيثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة في جواز نكاح النساء

ويرد على هذا الاصل اعتراضات بمسئلتين الاولى انه قال اصحابنا
في امة جاءت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب
الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه بوصف الاكبر
نفي نسب من بعده ولو لم يخصص بصفة الاكبر لثبت نسبهما
لانهما ولدا ام ولده والثاني انه اذا قال شهود الميراث لا نعلم له
وارثا في ارض كذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقبل هذه
الشهادة ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره والجواب عن الاول
ان التزام النسب ودعوته عند ظهور دليله فرض شرعا والتخصيص
بوصف الاكبر يكون اعراضا عن الاخرين فلو كان نسبهما ثابتا
لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتا بسكوته في موضع الحاجة
الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبرية الا ترى انه لو اشار الى
الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت
نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين وباسم العلم
لا يوجب النفي عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق من العلماء
وعن الثاني فلان الشهود زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان
وذلك يورث شبهة وتهمة وبالشبهات ترد الشهادة قوله

ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء



تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم الا بما
بقي وعند الشافعي رح صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا
ان استثناء البعض يمنع عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في
باب التعليق فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنع عن العمل به
وثبوت الحكم ويظهر الاختلاف في التخريج في قوله لفلان علي الف
الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان علي تسعمائة كانه لم
يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده تقديره لفلان علي الف
الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف بتمامه وقوله
الا مائة يعارض في المائة قوله ومثال هذا في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي صدر الكلام

ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اي في القليل و
الكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي
تحت حكم الصدر ونتيجة هذا اي نتيجة المذكور وهو ان صدر الكلام
انعقد علة للحرمة على الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة
بيع حفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت
النص لان المراد بالنهي تقييد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي
والتفاضل فيه كيلا يؤدي الى نهي العاجز فيما لا يدخل تحت المعيار
المسوي فكان خارجا عن قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام
بكل حال الا في حالة المساواة فاذا تساوى البدلان فبيعوا فاذا خرج صورة
المساواة بقي الباقي اي غير صورة المساواة قليلا كان او كثيرا تحت الصدر
اي تحت حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بالحفنتين لعدم
المساواة وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا لان المنهي ترك
المساواة في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما
يقدر العبد على اتيانه كيلا يؤدي الى نهي العاجز وهو قبيح فيكون
المراد اي ببيع المنهي تقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي
والتفاضل فيه وهو بيع الكثير لان المسوي هو الكيل بالاجماع فما لا
يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من اثبات التساوي وتركه

فلا يكون داخلا تحت النهي ولقائل ان يقول ان التساوي في القليل

يمكن باناء صغير وايضا يمكن التسوية بالحفنة واما التفاوت القليل

فلا يعتبر به شرعا اما لانه ليس في وسعه الاحتراز عنه واما لانه

هدر في الكثير ايضا الا يرى ان الكيل لا يستوي في عدد الحبات ولا في

الوزن فلا بد من حصول التفاوت وان كان يسيرا ومن صور بيان

التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب

وهو بقوله وديعة غيره الى الحفظ وقد تحققنا ان بيان التغيير

صرف الكلام عن موجب الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز

فاذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي الف حقيقة الاقرار

بالدين لان كلمة علي يفيد الوجوب يعني وجوب الالف وهو الدين

الا انه يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف

درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال

الميزاب لان الذمة هي محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة

بيان تغيير وقوله اعطيتني او اسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة

بيان التغيير فان الاعطاء لا يتم الا بالقبض وكان حقيقة التسليم

والسلف اخذ عاجل باجل فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة

الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد العقد مجازا فكان قوله لم اقبضها

بيان تغيير وكذا الشرط ومن جملة بيان التغيير لو قال لفلان علي
ألف زيف فإن قوله علي ألف يوجب الجياد في الظاهر لأن التعامل إنما
يقع في الجياد لا في الزيوف إلا نادرا فكان إرادة الزيوف كالمجاز
من الحقيقة وحكم بيان التغيير أنه يصح موصولا ولا يصح مفصولا
ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء في أنها من جملة بيان التغيير
فتصح بشرط الوصل أو من جملة بيان التبديل فلا تصح وسيأتي طرف
منها في بيان التبديل وعلى هذا أجمع الفقهاء لأنه بمنزلة الرجوع عن
الأول وأما ما روي عن ابن عباس أنه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت
هذه الرواية عنه فالمراد عنه أنه إذا نوى الاستثناء عند التلفظ
ثم أظهر فإنه دين فيما بينه وبين الله تعالى وأما بيان الضرورة
فمثاله في قوله تعالى وورثه أبواه فلأمه الثلث أوجب الشركة بين
الأبوين ثم بين نصيب الأم فصار ذلك بيانا لنصيب الأب وأما بيان
الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى وورثه أبواه فلأمه
الثلث صدر الكلام أوجب الشركة بين الأبوين في كل الميراث ثم
تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين هنا
التخصيص وعلى هذا قلنا لو بينا نصيب المضارب بأن قال على
أن لك نصف الربح ولم يبين نصيب رب المال صحت الشركة في الربح

بينهما والشركة شرط لصحة العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب
رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد فصار كانه قال لك
نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بين نصيب رب المال وسكت عن
نصيب المضارب وعلى هذا حكم المزارعة يعني ان لم يبين نصيب صاحب
البذر وسمى نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج جاز العقد
لان السكوت عن نصيب الاخر بيان وكذلك لو اوصى لفلان وفلان
بالف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا لنصيب الاخر ولو طلق
احدى امرأتيه ثم وطئ احدهما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى او
ثم قال لفلان منها اربعمائة كان ذلك بيانا ان ستمائة للباقي
بخلاف الوطي في العتق المبهم بان اعتق احدى امتيه ثم وطئ احدهما فانه
ليس ببيان العتق في الاخرى عند ابي حنيفة رح لان حل الوطي في الاماء
يثبت بطريقين احدهما طريق المملوكية وثانيهما طريق انها نكحت
بعد الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطي واما بيان
الحال وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله فيما اذا رأى
صاحب الشرع امرا من قول او فعل معاينة فلم ينه عن ذلك كان
سكوته بمنزلة البيان انه مشروع مثل ما راى من بياعات ومعاملات
وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكول ومشارب كانوا يباشرونها

فاقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته ان جميعها مباح في الشرع
اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في
بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بقول او فعل صدر عن مكلف
وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان
يكون لما سبق من النبي عليه السلام النهي عنهما ومن المباشر الاصرار عليهما واعتقاد
اباحتهما او لا يكون ذلك فان كان الاول كسكوته عند رويته كافر يمشي الى
كنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني
فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبق تحريمه فتقريره يدل على الجواز
وان سبق تحريمه فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره
لا يدل على الجواز والنسخ قوله والشفيع اذا علم بالبيع اي ببيع الدار
المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك اي
سكوته بمنزلة البيان بانه راض بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار
لان الطلب شرط لثبوت حق الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على
انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت بتزويج الولي اياها وسكتت
عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج المولى
كلامين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم لاختيارها الازواج ولا
يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا رأى

عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك له

سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرور عن الناس وذلك

لانهم لما رأوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فعاملوه

ببيع وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا في حقهم و

الغرور مدفوع شرعا فيصير ماذونا في التجارات والمدعى عليه اذا نكل

اى امتنع عن اليمين في مجلس القضاء اذا استحلفه القاضي يكون

ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما

وعند ابي حنيفة بطريق البذل لانه لما سكت عن دفع دعوى

المال في اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضا بلزوم

المال وهذا بالاتفاق لكنه اختلف في انه بطريق الاقرار او بطريق

البذل اى بذل المدعى به افتداء عن اليمين فالاول قول ابي يوسف

ومحمد رح والثاني قول ابي حنيفة رح ولهذا المعنى لا يجري عنده

الاستحلاف في الاشياء الستة وعندهما يجري لان البذل لا يجري

في هذه الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل في دعوى نكاح عليها لا

نكاح بيني وبينك ولكن بذلت لك نفسي لا يعمل بذلها واما

الاقرار فيعمل في هذه الاشياء فالحاصل ان السكوت في موضع الحاجة

الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص

البعض وسكوت الباقين وذلك ان وقعت حادثة فتكلم فيها بعض
العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر
وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل
الاجماع فعلا وعلم به اهل زمان ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التامل
يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده لما حل
السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل
الدين واولي العلم خصوصا من الصحابة ان يسكتوا عن الحق واما
بيان العطف فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على مجمل يكون ذلك
بيانا للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة
وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذلك الجنس
وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اعبد
فانه بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما
بخلاف قوله مائة وثوب ومائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا
للمائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل
والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب
على هذا الاصل واعلم ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود
المفرد على المعدود ويكون المعدود من المقدرات كما و ثانيها ان

٣٤٦

يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات وغيرها
كما في قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وثالثها ان تعطف
غير العدد من غير المقدرات كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة
فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثاني بخلاف الثالث وهذا
لان الناس اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلالة
التفسير في المعطوف فيما اذا كان المعطوف من قبيل المفسر المحذوف
وهو الدرهم والقفيز مثلا فصار العطف في كلامهم بيانا لما في
المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات و
الموزونات وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب مثل تلك الصورة الاخرى و
هي ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف المفسر وهذا غير مقيد
بالمكيلات والموزونات كما مر في قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة
اعبد وانما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرون درهما يعني
ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة عدد واحد كالعقود مع كسورها
فانها اعداد وكل منها جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر غير انها
ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشر وما
فوقها ولانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما
لاستوائهما في الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة وثوب ومائة

وشاة بما لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد

مذكورا في المعطوف والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة

بالحذف والاكتفاء انما وجدت في المكيل والموزون لضرورة

كثرة الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما يثبت دينا في الذمة في عامة

المعاملات وهو المقدرات بخلاف الثياب لانها لا تثبت في الذمة قرضا ولا

بيعا الا في السلم خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال ابو يوسف

يكون بيانا على هذا الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة

شيء واحد لان الواو العاطفة للجمع كما في قوله مائة ودرهم والفرق

بين الصورتين قد سبق **واما بيان التبديل** وهو النسخ فيجوز ذلك

من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العبد النسخ في اللغة عبارة عن

التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهو في حق صاحب

الشرع بيان محض بهذا الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى

الا ان الشارع اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا

فى حقنا كالقتل بيان محض للاجل فى حق صاحب الشرع لانه مبت باجله بلا شبهة وفى حق القاتل تغيير وتبديل ولهذا يجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بيان محض منه ولا يجوز النسخ من العباد فى تصرفاتهم وعباراتهم لان التصرف اذا صدر من العبد صح شرعا وثبت ولا يجوز ابطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بيان التغيير فانه يصح بشرط الوصل لانه بيان لصرف اللفظ عن موجبه الى محتمله وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلك اى على ان النسخ لا يجوز من العبد قلنا بطل استثناء الكل عن الكل مثل قوله لفلان على عشرة الا عشرة لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق والاقرار لانه نسخ فان قلت اذا قال نسائى طوالق الا زينب وعمرة و سعادة وليس له نساء غيرها يصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الكل عن الكل قلت الاستثناء عن الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ اما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح ولهذا اذا قال نسائى طوالق الا نسائى لا يصح الاستثناء ولو قال لفلان على الف قرضا

٢٨ او ثمن المبيع وقال زيوف كان ذلك بيان تغيير عندهما فيصح موصولا وهو بيان التبديل عند ابى حنيفة فلا يصح وان وصل لان الدراهم

نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رح لا يصدق وان وصل لانه بيان تبديل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع ولو قال لفلان علي الف من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها اي الجارية المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان تبديل عند ابي حنيفة رح اذ الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله لم اقبضها رجوعا بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن

البحث الثاني

في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اكثر من عدد الرمل والحصى لفظ السنة شامل لقوله عليه السلام وفعله و يطلق على طريقة الرسول والصحابة وهذا قيد بقوله رسول الله

فصل

في اقسام الخبر خبر الرسول عليه السلام بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام في



الكتاب في الخاص والعام والمشترك والمأول الخ واحكامها وتقاسيم
مراتبها فهو كذلك في حق السنة اي فذلك البحث المذكور بتمامه
ياتي في قسم السنة لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب فهو كلام
مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام
ايضا فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيه الا ان الشبهة في باب الخبر

في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله به لا في نفس الخبر فانه
حجة قطعية بلا شبهة وهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال
صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من الرسول عليه السلام وثبت
منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو
المشهور اي نوع شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من الاحاد في
الاصل في الاتصال ضرب شبهة صورة لا معنى وقسم فيه احتمال
وشبهة وهو الاحاد لان احتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام
وشبهة عدم الاتصال به فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة
لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا مثاله
نقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة التواتر لغة تتابع امر
واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وتوالي من غير
ان ينقطع فان قلت لم اكتفى ههنا بشرطين احدهما ان لا يتصور توافقهم

على الكذب لكثرتهم وثانيهما ان اتصل بك هكذا ومعناه ان يدوم
هذا الحد هو الكثرة فيه من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله
كآخره واوسطه كطرفيه ولم يشترط تباين اماكنهم وان لا يحصى
عددهم وعدالتهم كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد
اختلف فيه والجمهور على انه ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو
اخبروا عن واقعة صرفتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين واما العدالة وتباين الاماكن فليس بشرط
ايضا عند الجمهور لحصول العلم بالخبر بدون ثبوت العدالة وتباين
الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا بالشيء
يحصل العلم به لكثرتهم وان كان فيهم فساق او فجار والمشهور
ما كان اوله كالآحاد في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني
والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك و
ذلك كحديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيد الاشتهار
في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون
الثلثة فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى
مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة
والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف

والرجم في باب الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعي فيكون رده
كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا
وهذا لانه لا يتصور عادة ان تتفق الجماعة الكثيرة خصوصا
الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب
كما لا يتصور ان يجمعوا على اكل واحد وشرب واحد في زمان
واحد اتفاقا فحصل العلم الضروري انه خبر صدق وما علم بالضرورة
يكون انكاره كفرا الا ترى ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل
بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلوق في
رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه
وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن ينكر امه واباه و

المشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين
العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام في الآحاد اراد به العلم مع
ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر
لانه بقي ههنا شبهة باعتبار انه من الآحاد في الاصل الا ان في انكاره

تخطئة لاهل العصر الثاني في قبولهم اياه وتخطئة العلماء يكون بدعة

وضلالة وانما سمي العلم به طمانينة لانه يسكن النفس اليه بما

ظهر لها في الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صونه بالنظر الى ابتدائه

ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما اي بالمتواتر والمشهور بخلاف

خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء في لزوم العمل به فنقول

الواحد ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن واحد او واحد عن جماعة

ولا عبرة للعدد اذا لم يبلغ حد المشهور اي لا اعتبار لكثرة العدد اذا

كان دون كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه

خبر واحد ويجوز ان يكون هذا احترازا عن قول من فرق بين خبر الواحد

والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة

دون من عداها فسوى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الاحكام

الشرعية بشرط اسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصاله

ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الشرط ولا يوجب العلم

لا علم اليقين ولا علم الطمانينة وهذا مذهب اكثر اهل العلم وجملة

الفقهاء وقال بعض اصحاب الحديث انه يوجب علم اليقين وذهب

بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج الفريقان

بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم

فمن اوجب العلم قال اجمعت الصحابة على العمل بالاخبار الاحاد
فلو لم يوجب خبر الواحد العلم لما اجمعوا على العمل به بهذا النص
من لا يجوز العمل به قال انه لا توجب العلم لاحتمال الصدق والكذب
ولا عمل الا من علم بهذا النص ولنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين
اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ووجه التمسك انه تعالى
امر كل واحد منهم بالبيان فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل
لما كان في البيان فائدة ولم يؤمر كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي
عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما اهدى اليه وخبر
سلمان رض ومشهور منه عليه السلام بعث الامراء الى الافاق فانه
بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعبد الله بن
الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما اكتفى ببعث الواحد
والاجماع فان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه روي بالتواتر
يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة
من قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما
لم يوجب العلم لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل
الصدق والكذب الا انه يترجح جانب الصدق بالعدالة والسلامة
فيوجب علم غالب الظن والعمل به ولهذا شرطنا لقبول خبر الواحد

شرائط اربعة في الرواية من اول ما نقل من الرسول عليه السلام
الى ان تصل بك ما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله كما
هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر
وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام و بغير
من اسلام الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان و صريح
بالبيان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى و صفاته
العليا والاقرار بملئكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت
والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا
كمال يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان اسما

وصفاته وما جاء به محمد عليه السلام وانما شرط الاسلام
لان الباب باب الدين والكافر المعاند في الدين ساع ليهدم
الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة الافتراء والكذب
ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة
فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين و
العدل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على
صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت
العدالة لان بها يتبين جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب
المحظور يستدل بانزجاره عن محظور دينه على انزجاره عن الكذب
هو اشد خطرا منهما واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان
الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبطه خبر الراوي من حين
يسمع الى ان يروي واما العقل فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به

من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب
فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه وهو عقل
البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وهذا لان العقل
معدوم في اول حالة الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت
بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله
واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا
علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرويه كلام والمراد بالكلام
ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون
بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان
الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا
قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت حروف
منظومة وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجدت هذه
الشرائط الاربعة في الراوي يترجح جانب الصدق فلذا يوجب
العمل دون العلم لما ذكرنا من شبهة فان قلت لو لم يوجب الخبر
الواحد العلم لما ثبتت احكام الاخرة باخبار الآحاد كالواردة في
الرؤية وعذاب القبر وغيرهما لانه لا حظ فيها الا للعلم قلت
منها ما هو مشهور فانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها

ماهو من الآحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع
من العمل ايضا وهو علم القلب عليه ثم الراوي في الاصل قسمان القسم الاول
معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جبل وامثالهم فاذا صحت عندك روايتهم عن رسول الله صلعم
يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا بيان ما به قوة
الخبر وضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس
عندنا خلافا لمالك لاجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون آراءهم
بالخبر فان ابا بكر نقض حكما حكم فيه برايه بحديث سمعه من
بلال وترك عمر رض رايه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث
وترك ابن عمر رض رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع
بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة في القياس في اصله لان
الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع هو بالاصل لا يعلم يقينا
ان حكم المقيس عليه معلول به ام لا والتيقن في الخبر هو الاصل
لانه كلام الرسول عليه السلام وانما الشبهة في نقله فطريقه لعارض
فكان الخبر اقوى ولهذا رد محمد حديث الاعرابي الذي كان في عينه
سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به وهو ما روي عن النبي عليه السلام

كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي ووقع في بئر فضحك بعض
اصحابه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء
والصلوة جميعا فان قلت راوي الحديث معبد الجهني وهو لم يعرف
بالفقه والاجتهاد بين الصحابة فكيف يصلح هذا مثالا او تفريعا او
تائيدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعري ايضا وهو معروف بالفقه
بينهم كذا في النهاية والقياس فيه ان لا يكون ناقضا لان علة نقض
الطهارة هي خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة مما ينافي
اتصافه بالطهارة فلذا لا يعرف زوال الطهارة بخروج ما ليس بنجس
الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء
علته وروى محمد حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذاة وترك القياس
به وهو قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى
امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورته النهي عن المحاذاة بها والامر
بتقدم عليها فاذا حاذته المرءة او حاذاها الرجل كان تاركا
لفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها ومرتكبا لمحظور المحاذاة
وكل منهما يفسد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه
عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها وراوي الحديث عبد
الله بن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث

القيئ وترك القياس به وهو ما روي انه عليه السلام قال من قاء او رعف
في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم و
القياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس فان قلت الماء
والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا ينفر عنها
الطبع قلت لو كان هذه الاشياء نجسة لاستوى فيها القليل و
الكثير وفي هذا الحديث عائشة وهي فقيهة الائمة وهذا مشكل
بتعليل الفقهاء مسئلة القيئ بخروج الرطوبات النجسة حتى
فرق ابو حنيفة رح ومحمد رح بين قيئ البلغم وغيره وحكم ابو يوسف
رح بنا قضيته على ما تقرر في الفروع وروى عن ابن مسعود حديث
السهو بعد السلام وترك القياس به وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان
بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي لانه لجبر
الفائتة والجابر يقوم مقام الفائتة والفائتة في الصلوة فكذا ما هو
جابر والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون
الاجتهاد والفتوى كابي هريرة وانس بن مالك فاذا صحت رواية مثلهما
عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالف كان
العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس
ارايت لو توضأت بماء سخين أكنت متوضيا منه فسكت وانما رده بالقياس

اى لو كان عنده خبر لرواه قوله وان خالف كان العمل بالقياس اولى لان
ضبط حديث الرسول عليه السلام بمعناه والوقوف على كل ما اراده من
كلامه عظيم الخطر فانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم مما يكون بالعلم
والاجتهاد وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا بينهم فاحتمل
ان هذا الراوى نقل الحديث بعبارة لا ينتظم المعانى التى انتظمها
عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا
بقدر فهم المعنى فتدخل فى الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا
بترك روايته الا ترى ان ابا هريرة روى الوضوء مما مسته النار فقال
ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضيا منه فانما
رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اى على ان الخبر
يترك بالقياس اذا لم يكن الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابنا
رواية ابى هريرة فى مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روى ان ابا هريرة
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر والتصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته والمراد
ههنا فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليغتر
المشترى انها غزيرة اللبن فهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان

العيدقان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالاجماع واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن
مثليا يضمن بالقيمة وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا
ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
من مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس
بل يقبل خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب و
السنة المشهورة لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه
موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه لا تتغير
المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول خصوصا من
الصحابة رض لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم عرض
على ما اختار في الكتاب وهو القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر
ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس
حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وان عمر قبل حديث
جنيد بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين
ان كان حيا وجب الدية الكاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولذا

قال عمر رضي كذبنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة الرسول عليه السلام

وثانيها ان خبر المصراة انما رد لانه مخالف لظاهر الكتاب والسنة

لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة

بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد

قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث وثالثها ان لا نسلم

ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب

الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك

الزمان الا فقيه مجتهد وكان مؤمنا عليه من اصحاب رسول الله عليه السلام

وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر

في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري روى عنه تسعمائة نفر من اولاد

المهاجرين والانصار وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل

بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لا يكون

مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان هذه العبارة تقتضي ان

يكون اشتراط موافقة خبر الواحد الكتاب والخبر المشهور والظاهر

علی حال دون حال وهو لیس کذلک فان الراوی وان کان فقیها یشترط

فی خبره ان لا یکون مخالفا لما ذکرنا قال علیه السلام تکثر لکم الاحادیث

من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فما

وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقیق ذلک فیما روی عن علی

بن ابی طالب انه قال کان الرواة علی ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب

رسول الله علیه السلام وعرف معنی کلامه واعرابی جاء من قبیلة فسمع

بعض ما سمع ولم یعرف حقیقة کلام رسول الله علیه السلام فرجع

الی قبیلته فروی بغیر لفظ رسول الله علیه السلام فتغیر المعنی وهو یظن ان المعنی

لم یتفاوت ومنافق لم یعرف نفاقه فروی ما لم یسمع وافتری فسمع

اناس فظنوه مؤمنا مخلصا فرووا ذلک واشتهر بین الناس ولهذا المعنی

وجب عرض الخبر علی الکتاب والسنة المشهورة فان قلت طعن فیه

اهل الحدیث وقالوا راوی هذا الحدیث یزید بن ربیعة عن ابی الاشعث

عن ثوبان ویزید بن ربیعة مجهول ولا یعرف له سماع عن ابی

الاشعث وانما یروی ابو الاشعث عن ابی اسماء الرحبی عن ثوبان

فکان منقطعا فلا یصح الاحتجاج به والجواب عنه ان امام محمد بن

اسمعیل البخاری اورد هذا الحدیث فی کتابه وهو امام هذه الصنعة

فکفی به دلیلا علی صحته ولم یلتفت الی طعن غیره بعده کذا فی شرح

٣٦٧

اصول البزدوی ونظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر
فیما روی عنه علیه السلام انه قال من مس ذکره فلیتوضأ فعرضنا
علی کتاب الله تعالی فخرج مخالفا لقوله تعالی فیه رجال یحبون ان
یتطهروا وانهم کانوا یستنجون بالاحجار ثم یغسلون بالماء فلو کان
مس الذکر حدثا لکان هذا تنجیسا لا تطهیرا علی الاطلاق
نزلت فی اهل مسجد قباء وهم کانوا یستنجون بالماء بعد استعمال
الاحجار والاستنجاء بالماء لا یتصور الا بمس الفرجین جمیعا فلو
کان مس الذکر حدثا لا یکون الاستنجاء تطهیرا وقد ثبت بالنص
انه تطهیر والحدیث یقتضی ان یکون مس الذکر حدثا یوجب
الوضوء لانه امر بالتوضی بعد مس الذکر فلو لم یکن حدثا لا
یوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص یقتضی ان لا یکون حدثا
لما ذکرنا فلذا ترک الحدیث واعترض الخصم علیه بانه تطهیر عن
النجاسة الحقیقیة بمنزلة تطهیر الثوب ولذا استحق المدح لا
باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهیر عن النجاسة الحقیقیة لا
ینافی کون المس حدثا لانها لا تزول الا بالمس وایضا انما یکون الحدث
مذموما اذا لم یکن وسیلة الی استحکام الوضوء واذا کان لاحکام
الطهارة الحکمیة کان حسنا وکان ممدوحا ایضا ولا افرق ان لا بناء

المدح لمقارنته الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن
وان كان بنفسه مذموما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا
لانا لا نسلم ذلك بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف و
ان الطهارة الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك
قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقق النكاح منها
اي من المرءة وتحققه ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث و
للخصم ان يقول تحقق الشيء ووجوده لا يستلزم صحته الا يرى ان الشيء
يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من
الشرائط كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف
صحتها على ستر العورة ونحوها ومثال العرض على الخبر المشهور
رواية القضاء بشاهد ويمين فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو ما روي عن ابن عباس رض
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين وانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اي المدعى عليه في رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل

الايمان جميعا في جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء
الجنس شيء اخر فيقتضي ان لا يكون للمدعي يمين فمن جعل يمين المدعي حجة
فقد خالف النص لان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما
منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين
على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة
فلو كان اليمين حجة للمدعي يلزم تقرر الشركة في اليمين بين المدعي
والمنكر وهو خلاف النص وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد
مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث
وكما اذا اختلف الصحابة في حادثة بارائهم ولم يحتج بعضهم
ذلك بالحديث الوارد فيها وكما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكما في
مسئلة الرضاع فان الظاهر في هذه الصور انه لو كان الخبر صحيحا
لما خفي عليهم ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم
البلوى فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال مثل حديث الجهر
بالتسمية فان امر التسمية مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في
الصدر الاول والثاني فدل على زيافته لانهم اي السلف لا يتهمون
بالتقصير في متابعة السنة مع ان العادة تقتضي استفاضة ما يعم

به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة دل على عدم صحته
وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وهو
مختار المتأخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده
ويشكل على ما ذكر في الكتاب الاخبار الواردة في الفصد والحجامة
والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وقراءة الفاتحة خلف
الامام وتركها والاخفاء بالتسمية وغيرها فانها لم يشتهر مع
ان الحوادث عامة ومثاله في الحكميات اذا اخبر واحد بان امرأته حرمت
عليه بالرضاع الطارئ جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها
ولو اخبره ان العقد كان باطلا بحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك
اذا اخبر المرأة بموت زوجها او طلاقه اياها وهو غائب جاز
لها ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو اشتبهت عليه
القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء ولا
يعلم حاله فاخبره واحد عن نجاسته لا يتوضأ به بل يتيمم اي
مثال الخبر المخالف للظاهر في الحكميات اذا اخبر واحد امرأته حرمت
عليه بالرضاع الطارئ على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة
انها قد ارتضعت من امه او اخته يجوز الاعتماد على خبره
وللزوج ان يتزوج اختها ولو اخبره اي ولو اخبره ثقة ان العقد

باطل بحكم الرضاع بانهما ارتضعا من امرءة واحدة لا يقبل خبره
لانه مخالف للظاهر وهذا لانه حين حصل النكاح بينهما بشهود
وحضور جماعة فلو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف
على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة ولا شتهر هذه
الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل انه غير صحيح بخلاف مسئلة
الرضاع الطاري لانه غير مخالف للظاهر وانما قدم تلك المسئلة
مع انها لم يخالف الظاهر لتوضيح ام الثانية بدوران الحكم مع وصف
مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرءة فهذه المسئلة
مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها

فصل

خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس
بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس
فيه الزام وخالص حقه ما فيه الزام من وجه اما الاول فقبل فيه
خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي
في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة مثل

٣٧١

عامة شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شابههما مثل الوضوء والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة و يقبل فيما هو مفروع عنها لأن خبر الواحد دليل لا قوة فيه لجاز ان يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل اصلا كانت العبادة او فرعا فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص حق العبد وفيه الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة بان ادعى احد على آخر انه باع هذا العبد او اشترى ذلك او ان له الف عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر ظهرت له مزية على غيره من يمين او شهادة و طمانية القلب الى قول اثنين اكثر وهذا الخ

اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما لا
يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء
التي لا يطلع الرجال عليه فان شهادة المرءة الواحدة فيها مقبولة
فاذن يشكل قول المص رح يشترط فيه العدد على الاطلاق واما

الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلا كان او فاسقا ونظيره
المعاملات وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام كالوكالات
والمضاربات والشركات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات
وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر الواحد بشرط التميز عدلا كان او فاسقا
كافرا كان او مسلما صبيا كان او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق و
الصبي المميز والكافر اذا اخبر ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في
التجارة حل له العمل به وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يقبل الهدية من العادل والفاسق وكذا الاسواق من
لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة بعدول
وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر كل مميز
ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فان الانسان قلما
يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه ولا
دليل مع السامع غير هذا الخبر فتسقط الشرائط التي ما عدا

التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام فى اصوله اذا اخبر غير ثقة ان فلانا وكلك بكذا احل لك العمل اذا وقع فى قلبك انه صادق وكذا ذكر الشمس الائمة السرخسى فكيف يستقيم قول المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت ذكر فخر الاسلام فى موضع اخر ان التحكيم بالرأى ليس بلازم فى خبر الفاسق فى الهدايا والوكالات وذكر محمد ايضا فى كراهة الجامع الصغير فى رجل رأى جارية الغير فى يد اخر يبيعها واخبر البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه له ان يبتاعها ويطأها ولم يحكم الرأى فقيل ما ذكره فى كتاب الاستحسان فى هذه المسئلة فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب وذلك على الرخصة ويحتمل ان يكون فى المسئلة روايتان واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابى حنيفة ونظيره الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطرى الشهادة لانه لو كان فيه الزام محض لاشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شئ منهما فاذا كان فيه شئ منهما يشترط له احدهما دون الاخر نظيره العزل والحجر فان اخبر رجلان مستوران او

قوله باعتبار الضرورة فى خبر النبى عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق ثم لان العدول من الرواية كثيرة وحكم الله تعالى فى تلك الحادثة يمكن معرفته بدليل آخر وهو القياس الصحيح ۱۲ معدن ن لان غالب الرأى يقام مقام اليقين قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات ۳۷۴ فلا ترجعوهن الى الكفار حمل اكبر الرأى بمنزلة اليقين اذ العلم بايمان الغير لا يكون الا باكبر الرأى ۱۲ بنا ها ولما ذكر حكم كل واحد من الاقسام الثلاثة اما التحكيم ففى صورة خبر الفاسق فى الهدايا والوكالات ۱۲

ولما فرغ عن بيان ما يشترط فيه العدالة او العدد ولما اراد ان يشرع فى الرابع وهو اشتراط العدد او العدالة عند ابى حنيفة اجاب المذكور فى الاعتراض المسطور ۱۲

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا وان يكون الدليل الدال على الاجماع قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد
وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو ... لا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون
بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب

رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه
يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء وبيعه وعهدته عليه ويلزم
الماذون بالحجر فساد عمله الذى كان نافذا بدون الحجر ويشبه
المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما
في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزومهما العهدة وفساد العمل
انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له
اصلا فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلذا شرط فيه احد الشرطين
والله اعلم

البحث الثالث في الاجماع

الاجماع لغة العزم و
الاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اى عزم عليه واجمعوا على
كذا اى اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل
عصر من اهل السنة ذوى العدالة والاجتهاد على حكم

فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة
فان اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفى رسول الله
صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا

٣٧٥

وما سمع الصحابي رض فقطعي كالمتواتر عندنا ١٢

كرامة لهذه الامة وانما قال بعده اتوفى رسول الله لان في حيوته عليه السلام
الرجوع الى قوله ولا يعتبر باتفاق غيره في نصب الشريعة وانما
قال في فروع الدين لا في اصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة
ثابتة بالقواطع العقلية فلا يظهر حجية الاجماع فيها للعلم وانما
قال حجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم لبعض جميع انواع الاجماع لان
من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سياتي من بعد وهذا اي حجية
الاجماع عند جميع اهل السنة وعامة الامة ومن لم يجعل الاجماع حجة
فهو قول مخالف للكتاب والسنة لانه جعل حجة كرامة لهذه الامة
قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و
تنهون عن المنكر وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على الباطل
ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم الاجماع
على اربعة اقسام اجماع الصحابة رض على حكم الحادثة نصا ثم اجماعهم
بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم توجد

فيه قول السلف ثم اجماع المتاخرين على احد قولي السلف اما الاول
فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالى ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين
فهو بمنزلة المتواتر اي ثم الاجماع في القوة وايجاب الحكم على مراتب
اولها اجماع الصحابة نصا اي تصريحا وثانيها اجماعهم بنص البعض
وسكوت الباقين وذلك ان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت الباقون
بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال بعضهم
لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت لان السكوت في نفسه محتمل يحتمل
ان يكون لخوف او لتفكر او لالتباس الامر لعدم اليقين بالنفي والاثبات
او لمصلحة غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص
من كل واحد يؤدي الى ان لا يكون اجماع خصوصا بعد القرن الاول
حجة لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم كل واحد بقول يسمع
منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم ولانه اذا بلغه حكم الحادثة وسكت عن الرد فلو كان
الحق عنده خلاف ذلك لما كان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان
اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما بالسلف مثله ثم اجماع
من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت بين

انواعه لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد و
الصحابة كانوا عارفين باحوال النصوص ومشاهدة اسباب النزول
واعلمون بمواقعها وحوادثها واحاطوا علما باقوال النبي عليه السلام
وافعاله وبيان الشرائع والنصوص وكانوا واقفين على معاني
التنزيل وتاويله واسبقون في استنباط المعاني الفقهية من الكتاب
والسنة من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم لما اتفق لهم
من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم ولهذا قال النبي عليه السلام في
حقهم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على
احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد وبيانه انه اذا اختلف
اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد الاجماع في العصر
الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل
الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع منهم وبقيت
المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشائخنا في ذلك فقال اكثرهم
انه لا يمتنع من انعقاد الاجماع ويرتفع اختلاف السابق ونظيره بيع امهات
الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه وبعضهم
جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها
يكون باطلا لانه خلاف الاجماع وجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان

حيا لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع كل الامة والمخالف الاول لم
يخرج من الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة رح والشافعي رح وغيرهما كيف وان
قوله اعتبر لدليل لا لعينه ودليله باق بعد موته فكان كبقاء نفسه
مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وذلك
باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص
هذه الامة بهذه الكرامة وهي ثبتت بسبب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وذلك انما يتصور من الاجماع في كل عصر الا يرى ان الامة
الداخلة تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان
اجماعهم حجة ويؤيده ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا
على احدهما يسقط الاختلاف السابق المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا
في مسئلتنا واما قولهما ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ ولم يبق
معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف

القياس واما التضليل فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول اللحاق غاية ما في الباب انه يورث شبهة في حجية هذا الاجماع زائدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني لان دليل المخالف الاول لا ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلة هذا الاجماع وتقرره بعد انقطاعه فلهذا صار بمنزلة خبر الواحد قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية ونوى الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر رض انها رجعية لم تصح نية الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة في هذا الاجماع بخلاف عمر رض والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الراي والاجتهاد ولا يعتبر بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له في اصول الفقه اي في الفقه والشرائع واما في الشرائع التي لا يتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القرآن والصلوة الخمس فعامة المسلمين داخلون في ذلك الاجماع قوله ولا يعتبر بقول العوام لانه لا نظر لهم في المعاني الفقهية التي هي مناط الاحكام في الشرع ولا بقول المتكلم الذي لا بصيرة له في اصول الفقه والفقاهة في الاحكام قوله ولا قول المحدث الذي لا خبرة له في اصول الفقهية وهي المعاني الفقهية ووجوه الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد

لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس من العلماء في فنه ثم اختلفوا في الاصولي الذي لا يحيط بالاحكام وفي الفروعي الذي لا معرفة له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لكونه عالما بمدارك الاحكام مفهومها ومنظومها ومعقولها وغير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر احدهما لوجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية انما تحصل باجتماعهما لا باحدهما ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الاراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة مثاله الاجماع على وجود الانتقاض عند القيء ومس المرءة ينقض الوضوء بالاجماع اما عندنا فبناء على القيء واما عنده فبناء على المس فقوله مثاله الاجماع يعني ان من قاء ومس المرءة ينقض وضوءه بالاجماع مع الاختلاف في علة الانتقاض ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد الماخذين بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت به حتى

لو ثبت ان القيء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو
ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة
التي بني عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة
مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا
في مسئلة القيء مخطئا في مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود
الاجماع على الباطل قوله والفساد متوهم في الطرفين جواب اشكال
مقدر وهو ان يقول ان هذا الاجماع متضمن للفساد كما يشير اليه قوله
وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد الماخذين لان الحق في
موضع الخلاف واحد والطرف الاخر باطل بلا نزاع فكان هذا اجماعا
على الباطل فاجاب بان الفساد غير متيقن في احد الطرفين بان يكون
ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في
مسئلة مس المرءة بل الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون احد
الامامين مصيبا والاخر مخطئا فلا يؤدي الى وجود الاجماع على
الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فالحاصل انه جاز ارتفاع هذا
الاجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه هذا بوهم انه متصل بقوله فلا
يؤدي هذا الى الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع
ما كان اجماعا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع

من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه بخلاف ما تقدم من
الاجماع وهو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه
توهم الفساد حتى يقال فيه انه يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه
والحاصل ان الاجماع المركب لما جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما بينهم

عليه ولهذا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم
بالرجوع بطل قضاءه وان لم يظهر ذلك في حق المدعي اي لاجل ارتفاع
الشيء لفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر ان
الشهود رقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاءه لانه مبني على
شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل
قوله وان لم يظهر ذلك في حق المدعي هذا دفع اشكال مقدر وهو ان
يقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال المقضي به الى المدعى
عليه على المدعي فيما اذا كان القضاء بالمال ورجوع الشهود بعد
القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل في حق المدعى عليه والشهود لا في
حق المدعي لانه اذا قضى القاضي له عليه نفذ القضاء لحجة شرعية
صحيحة عند القضاء فلو بطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة
شرعا وحجة الشرع لا يحتمل الفساد ولا ابطال الكتب يبطل في حق المدعى
عليه دفعا للضرر عنه حتى لا يؤمر بدفع المال وفي حق الشهود زجرا

ثم لو فرض ان الخارج
عن الرأيين مثل الذي
خالف السلف في كل القرن ايضا
بعض كان النقض لاجماع
انما فيما بينهم وبين الشارع
زمن النص الا ان النقض
حينئذ بغير معقول
بعد يصير النص
الغير ولو لم يكن العلة
وظهر فساد العلة وبين
مكان اجماعا بينهم

٣٨٣

في عدم النقض ١٢
لانه لا يسترد من المدعي المال المقضي
عليه له بل يطلب
المال من الشهود لانه
المتلف مال المدعى عليه
لشهادة الشهود ١٢

معدن الاصول

عليهم حتى يجب الضمان عليهم ولو كان القضاء ثابتا في حقهم لو
على المدعى دون المال الى المدعى عليه ولم يتعرض لهم كما اذا بقي الامر على صحة
الشهادة وقيل معنى قوله بطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو لا يصح فيما
اذا كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة

وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع
العلة اي باعتبار ان الشيء يرتفع بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم
عن الاصناف الثمانية المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء
كفار العرب علم رسول الله انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام ومال
معهم اقوام قوي اهل الاسلام ولذا كان يعطيهم من الزكوة لتتألف
قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم منع الزكوة
عنهم لانتهاء علة وسقط سهم ذوي القربى وهم اقارب الرسول
لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى
وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم
ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وكان لذوي القربى سهم لغنيهم
وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي عليه السلام سهمهم لانه
عليه السلام انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم لم يزالوا
معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى

الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء علة ثبوته لما
روى انه عليه السلام قال سهم ذوي القربى في حياتي وليس لهم بعد مماتي
فان قلت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان تستحقه نساءهم وذراريهم
لعدم النصرة منهم قيل كانت منهم نصرة موانسة للمقاتلين على
انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس
بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا تبين
الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل فاما الخل لا
تفيد طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اى على ان الشيء
يرتفع بارتفاع علته اذا غسل الثوب النجس بالخل او بغيرها من
المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة المحل انما يكون بعلة
وجود النجاسة في المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة
تنجس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة
تزول عن المحل بالمائع حسا حقيقة وحكما كما تزول بالماء قوله وبهذا
اى بان علة الطهارة زوال النجاسة تبين الفرق بين الحدث وهو النجاسة
الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع طهارة
الغسل والوضوء فان الخل يزيل النجس عن المحل وطهارة المحل عن
النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء

والغسل فانما عرفت شرعا باستعمال الماء المطهر وليس عليها زوال

النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل نجاسة في المحل حتى تزول عنه وانما اثر

الخلف في زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يفتقر طهارة الوضوء والغسل

فصل ثم بعد ذلك نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل

وذلك نوعان احدهما اذا كان منشاء الخلاف في الفصلين واحدا

والثاني اذا كان منشأه مختلفا فالاول حجة والثاني ليس بحجة

مثال الاول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد

ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها

قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم

القائل بالفصل اذ تعدد ما يحقق شرط الاجماع من تفسيره وشرطه

واقسامه نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وهو

من الاجماع المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا اثبت

احدهما على الخصم ثبت الاخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما

ان يكون المسئلتان ثابتتين معا او منتفيتين معا عند الخصمين ولا

قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتا والاخر منفيا فاذا اثبت

احد الخصمين واحدا منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله واذا

اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا

يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لانه قال
بتقرير الشرعية في النهي قال بصحة النذر وافادة الملك في البيع
الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين فاذا ثبت الاول
ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة
النذر وافادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهي عن
المشروعات يدل على شرعيتها عندنا خلافا للشافعي رحه فان قلت
كيف يطابق هذا المثال للاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا
فيهما واصلا متفقا عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب
هما ان النهي عن التصرفات الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون
الاصل خارجا عنهما بل هو جزء هذان الشيئان قلت لو جعل شيئا
مختلفا فيهما صحة النذر بيوم النحر وافادة البيع الفاسد الملك و
الاصل الذي هو المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها
كان مطابقا وان كان على خلاف ظاهر عبارته ولو قلنا ان التعليق سبب
عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه صحيح
وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سبب
علة وضع لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع الشرعي لكنه
ههنا ليس بسبب الحرية عندنا في الحال فانما يصير سببا عند وجود الشرط

وعند الشافعي هو سبب في الحال للحرية ويتفرع على هذا الاختلاف
في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك
فانت حر او سبب الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او ان اشتريتك فانت حر فان الشراء والتزويج سبب للملك
وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك العبد او تزوج المرءة يعتق
وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان سببا في الحال عنده يحتاج
الى محل لينعقد ولم يوجد فبطل الكلام كما لو قال لاجنبية انت
طالق فانه يبطل لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق
وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق وعندنا لما لم
يكن المعلق سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق
ليس سببا في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين
لعدم القائل بالفصل والكلام في هذا المثال وما بعده كالكلام في
السابق وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة
لا يوجب تعليق الحكم به اي بذلك الصفة كما ان ترتب جواز
نكاح الامة على صفة الايمان قلنا طول الحرة اي القدرة على نكاح الحرة
لا يمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعي ترتب الحكم على اسم موصوف
بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح الامة

وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعي في باب الطول في مسئلتين
احدهما ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لا
يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وثانيهما انه الحق الوصف بالشرط فيوجب
انتفاءه انتفاء الحكم فلذا لا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت فمن ما ملكت ايمانكم
من فتيتكم المؤمنت علق نكاح الاماء بعدم الاستطاعة وخص
نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا كان مسئلة الطول متفرعا
على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط لا على ان ترتب الحكم
على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به اذ صح نقل السلف
ان الشافعي فرع مسئلة الطول على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح
الامة المؤمنة مع طول الحرة جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل
وعلى هذا مثاله بما ذكرنا فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية
بهذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند
عدم الشرط وغاية امر الوصف انه ملحق بالشرط على مذهبه في
العدم عند العدم فاذا اثبتنا الحكم في الطول بان التعليق لا يوجب
العدم عند العدم يثبت الحكم في نكاح الكتابية لعدم القائل
بالفصل فكان اختلاف الحكم مع اتحاد المنشأ قوله ونظير التا

اذا قلنا ان القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد الملك لعدم

القائل بالفصل ويكون موجب لقتل العمد القود لعدم القائل بالفصل فانه وان كانت المسئلتان مختلفا فيهما لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد لان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض عنده وينقض عندنا بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات يوجب تقريرها وكذلك موجب لقتل العمد القود عندنا وموجبه احد الامرين المال او القود عنده وهذه المسئلة ليست بمتفرعة ايضا على اصل مسئلة القيء وهو الحديث والاصل المذكور ومثل هذا

القيء غير ناقض فيكون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا يوجب صحة اصل اخر

تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني كما لا يتيسر لنا ان يثبت الحكم في احد المسئلتين باثباته في الاخرى اذا كان المنشأ مختلفا لا يتيسر ان يستدل الخصم كذلك في مسئلة القيء مثلا بان يقول ان القيء غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع مثل اثبات ان القيء ناقض وان تدل على صحة اصله وهو ان الخارج من غير ..... السبيلين ناقض بالحديث

لان من قال بانتقاض الوضوء بالقيء كما قال علمائنا قال بان البيع الفاسد يفيد الملك ومن قال بعدم انتقاض الوضوء كالشافعي رح قال بان البيع الفاسد لا يفيد الملك ١٢ ش

وهو كونه مفيدا للملك عند القبض ١٢

٣٩٠

وهو ان الخارج من غير السبيلين عنده لا ينقض الوضوء ١٢ وينقض عندنا ١٢

ودليل على قوله وهذا ليس بحجة ١٢ منه

وهو ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحديث ١٢

على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها ١٢ ع

لكن لا يدل على صحة اصل آخر تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان
النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها فصل الواجب على
المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم بصريح النص او دلالته على ما ذكره فانه لا سبيل
الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه
القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه
نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس
وذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا
وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل
ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب او
من السنة ينبغي ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او
باقتضائه وسائر الوجوه التي ذكرها وانما قلنا الواجب طلب الحكم
من كتاب الله تعالى ومن السنة اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع
امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة واخبره واحد لا
يجوز له التحري واذا وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضي
لان الاخبار اقوى من التحري لان المخبر انما يخبر عن علم ومعرفة والتحري
دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء ولم

يتيقن بحاله انه طاهر يعمل بالظاهر وهو الطهارة فى الاشياء على الاصل لكن ماله الى الغالب الظن فاذا اخبر واحد انه نجس يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة معلومة ثم اعلم ان الاجتهاد فى اللغة بذل الوسع والطاقة فى المقصود وفى عرف الفقهاء بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم بطريقه وشرطه صيرورة المرء مجتهدا حتى ساغ له ان يجتهد ويعمل به ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوه التى قلنا من الخاص والعام الى اخرها والامر والنهى وغيرهما وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد ومتونها بان يعرف نفس الاخبار التى يتعلق بها الاحكام وهى وان كانت زائدة على الوف فهى محصورة وفيها تحقيقات مذكورة بان يكون عنده اصل مصحح بجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخارى والجامع للمسلم والسنن لابى داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل وينبغى ان يعرف المفتى مواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافهما وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه باب القياس وباعتبار ان العمل بالرأى دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة فى المحل اقوى من الشبهة فى الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد فى الفصل

الاول واعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي قد تكون

شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وهي المراد بالشبهة في الظن و

ذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه و قد تكون

شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد

الدليل الشرعي النافي للحل والحرمة مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث

هذا الدليل شبهة في حرمة ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف

تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحقق كلاهما

فلا بد ان يكون الثاني لنشوءه عن النص اقوى من الاول لاسناده الى الراي و

الظن ولهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه مثاله

فيما اذا وطئ جارية ابنه لا يحد وان قال علمت انها علي حرام ويثبت

الولد منه لان شبهة الملك له في مال الابن ثبت بالنص قال عليه السلام

انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في ذلك ولو وطئ الابن جارية

ابيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال ظننت انها علي حرام يجب

الحد ولو قال ظننت انها علي حلال لا يجب الحد لان شبهة الملك في

مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت نسب الولد و

ان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة

الملك ساقط بالاجماع فيه بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف

ما اذا وطئ الابن جارية ابيه حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل
لان شبهة الملك لم تثبت بالنص وانما نشأت باعتبار البسوطة
بين الاب والابن في الاموال لانه لما كانت الاملاك متصلة بينهما
المنافع دائرة من غير ضنة ظن ان مال الاب وجاريته حلال له ولهذا
اعتبرت هذه الشبهة في سقوط الحد لان العقوبات مما تندرئ
بالشبهة الا يرى ان قوما لو سقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه
خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة حيث لا
يثبتان به لان الفعل تمحض زنا في نفسه بخلاف الشبهة في
المحل لانها نشات عن دليل شرعي ولا يرد عليه ما لو وطئ جارية اخيه او
اخته وقال اني ظننت انها تحل لي فانه لم يجعل الجهل فيه شبهة
في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون
هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة ثم اذا تعارض الدليلان على
المجتهد فان كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة وان كان بين
السنتين يميل الى آثار الصحابة والقياس الصحيح ان كان التعارض
بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ
فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم
يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا لان

العمل باحدهما ليس باولى من الاخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه ليس فى الحادثة نص فلا بد من طلب دليل اخر ليتعرف منه حكم الحادثة فان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من جوز تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى اقوالهم والا فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس وجب المصير اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الراى كان بمنزلة قياس اخر وكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى وهذا الاختلاف بين العلماء لم يقدم المصنف احدهما على الاخر رعاية للمذهبين

واذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا احتاج الى العمل وان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه

ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعى يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحرى وهذا عندنا وعند الشافعى رح يعمل

باحدهما من غير تحرٍّ لان كل واحد من القياسين حجة شرعًا فيثبت له
الخيار من غير التحري كما في انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا
يدرى ايهما الحق والصواب كما في النصين فقلنا يحكم برايه ويعمل بشهادة
قلبه لان في قلب المؤمن نورا يدرك بالفراسة الحق عن الباطل قال
عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق
غيب فيصلح شهادة القلب حجة لذلك بخلاف انواع الكفارات
لانه مخير في اتيان واحد منها والجمع لان كل واحد منها حق وصواب

وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى
بينهما بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس تحرى بينهما لان للماء
بدلا وهو التراب وليس للثوب بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان
العمل بالراي انما يكون عند انعدام دليل سواه شرعا اي على ان العمل
بالراي وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره قلنا كذا
حتى لو كان محتاجا الى الشرب وليس عنده ماء طاهر حل له ان يتحرى
لانه ليس للماء بدل في حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل

لا ينتقض ذلك بمجرد التحري وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى
الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الاخر لا يجوز
له ان يصلي العصر بالاخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري

وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة اخرى توجه اليه لان كل واحد منهما تحرى والاول تاكد بالعمل والثاني مجرد التحري فلا يصلح معارضا للاول فكيف يكون ناقضا والاول تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح جهة بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا امضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهاد اخر فيه لم ينقض الاول به لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقض الحكم بمنزلة نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب لو جاز العمل بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الاول لادى الى التصويب بلا قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة ضرورة صلاح العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا العمل بالاخر صار ذلك ايضا صوابا والتحري الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق وهو باطل بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك بمنزلة حكم النسخ الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق وعلى هذا مسائل الجامع الكبير في تكبيرات العيدين و تبديل راي العبد كما عرف اختلفت الصحابة فيها فقال بعضهم يكبر تسعا وبعضهم يكبر ثلثة عشر وبعضهم يكبر خمسة عشر فاذا

٣٩٨

افتتح الامام وهو في تكبيرات ابن عباس فصلى ركعة ثم رأى تكبيرات ابن مسعود يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب

البحث الرابع

في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما

فصل

القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة وهذا مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الامة في كل عصر خلافا لبعض اهل الاهواء كالشيعة والخوارج وقد ورد في ذلك اي في حجية القياس شرعا الاخبار والآثار كثيرا مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى ثم قال عليه السلام فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد فيه برأيي فصوبه الرسول عليه السلام وضرب على صدره فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله على ما يحب ويرضى وهذا دليل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص من الكتاب والسنة وروي ان امرأة خثعمية منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج اي وجب عليه وهو لا يستمسك على الراحلة اي لا يقدر على استمساك نفسه وضبطها والثبات عليها

٣٩٩

افيجزيء اي يكفي ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيت اما كان يجزيك فقالت بلى فقال عليه السلام فدين الله
احق بالقضاء فالحق رسول الله عليه السلام الحج في حق الشيخ الفاني
بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء وهذا
هو القياس وروى ابن الصباغ وهو من ساداة اصحاب الشافعي في
كتابه المسمى بالشامل من قيس بن طلق عن ابيه طلق بن علي انه
قال جاء رجل الى رسول الله عليه السلام كانه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى
في مس الرجل ذكره بعد ما توضأ فقال عليه السلام هل هو الا بضعة
منك اي قطعة لحم وهذا هو القياس لانه عليه السلام قاس هذا العضو
على سائر اعضاء الرجل فانه لو مس غيره من الاعضاء لا ينقض
الوضوء فكذا هذا وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرءة ولم يسم لها
مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برايي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطأ فمن ابن ام عبد كني به عن نفسه فقال ارى لها مهر مثل
نسائها لا وكس ولا شطط **شروط** صحة القياس خمسة احدها
ان لا يكون في مقابلة النص والثاني ان لا يتضمن تغيير حكم من احكام

النص وثالثها ان يكون المعدى حكما يعقل معناه ورابعها ان يقع
التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي وخامسها ان لا يكون الفرع منصوصا
عليه مثال القياس فيما حكي ان حسن بن زياد سئل عن القهقهة
في الصلوة فقال انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة
في الصلوة لا ينتقض به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية
فكيف ينقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وانما
شرط هذه الشروط اما الاول فلان القياس دليل ظني فلا يعمل مقابلا
للنص ومخالفا له واما الثاني فلان تغيير حكم النص ابطال له
واما الثالث فلان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل
واذا لم يفهم للاصل معنى اي علة لا يتاتى القياس واما الرابع فلان مبنى
القياس على اشتراك الاصل والفرع في العلة ولا علة في وضع الاسم
للمسمى لتتعدى بها الاسم الى غيره واما دلالة الاسم على المسمى
فللاستعمال وذلك مفقود في المستعار واما الخامس فلان
التعدية ان كانت على وفاق النص الذي فلا فائدة فيه وان كانت
على خلافه فهي باطلة لمناقضة حكم النص وهو حديث الاعرابي
الذي في عينه سوء وقد سبق في قسم السنة في تقسيم الراوي
وكذلك اذا قلنا حاج المرءة مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا

بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا تحل لامرءة تؤمن بالله و

اليوم الاخر ان تسافر ثلثة ايام ولياليها الا معها ابوها او زوجها او

ذو رحم محرم منها فقوله وكذلك اذا قلنا حاج المرءة مع المحرم بالاتفاق

فيجوز مع الامينات كما هو مذهب الشافعي رح والجامع وقوع الامن عن

الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات الامينات وهذا القياس مخالف

للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه المسافرة مع

الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق

سواء كانت مع الرجال ومع المرءة الامينات او غيرهما وللخصم ان يقول

ان الامينات الحقت بهما فكانت في معناهما ومثله لا يفيد مخالفة

النص كما في قوله عليه السلام انما الوضوء على من نام مضطجعا الحقت

صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثاني وهو

ما لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص ما يقال ان النية شرط في الوضوء

بالقياس على التيمم فان هذا يوجب تغيير اية الوضوء من الاطلاق

الى التقييد وكذلك اذا قلنا الطواف بالبيت صلوة بالخبر

فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا

يوجب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية

والطواف قد مر البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو

مالا يعقل معناه قولهم في جواز التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز
بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه روي انه عليه السلام
توضا به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره من
الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت
بالنص على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق
الى الفهم عند اطلاق اسم الماء حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ
التمر يخطأ عادة وليس ايضا في معنى الماء لانه ليس بقالع كالماء وما
ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره او قال لو شج رجل في
صلوته او احتلم بنى على صلوته بالقياس على ما سبقه الحدث لا يصح
لان الحكم في الاصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرع اي لو
قال الحد لو شج رجل في صلوته اي شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه
الدم او احتلم يبنى على صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه
الحدث فهذا القياس لا يصح اذ الحكم في الحدث ثابت بالنص على خلاف
القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة ولا صلوة الا بطهارة
والشيء لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره
فان قلت هذا الحكم ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف
او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم وهو وارد

٤٠٣

في القيء والرعاف والمذي والبناء ثابتا في سائر الاحداث بالقياس عليها
فلو لم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلت ذلك ثابت بطريق
الدلالة لا بطريق القياس لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير
السبيلين مما يستقر كثيرا كالقيء والرعاف بل اسبق واكثر وقوعا
منهما فثبت الحكم فيه ولان البزق والشجر انما يحصل بقصد من غيره و
الاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا كثيرا كذا قالوا ومثل هذا
قال اصحاب الشافعي قلنا ان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فان
افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت في القلتين
فانه لا يتنجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحتمل خبثا اي لا يحتمل
نجسا والقلتان ماءتان وخمسون منا لكن نقول هذا القياس غير صحيح
لان الحكم لو ثبت في الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة في القلتين كان
غير معقول معناه لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معناه
وانما قال لو ثبت في الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان
في ثبوته قيلا لانه ضعفه ابو داود وهو كان من ائمة اهل الحديث
يرجع اليه في تحقيق الحديث ولانه روى ابن عباس وابن زبير امرا
بنزح ماء زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما فعلم انه شاذ
حادثة يعم بها البلوى فيرد كخبر الوضوء بمماسة النار والقلة ايضا

ان ينبغي ان يثبت البناء في الشجر والاحتلام ايضا لانهما من الاحداث كما لا يخفى ١٢
الكاف للتشبيه ١٢
لتشبيه الشيئين ١٢ ثبت بما ذكرنا ان الحكم الثابت بالنص على خلاف القياس ليس بمعقول المعنى عندنا فيقتصر على مورده ١٢
قوله قال الشافعي قياس الافتراق على الاجتماع ١٢
قياس الافتراق على الاجتماع بعد الاجتماع في عدم النجاسة ١٢
فان القلتين عندهم خمس قرب وكل قربة خمسون منا فتكون بالجملة مائتين وخمسين منا ١٢
كما قال صاحب الهداية رحمه الله وحديث القلتين ضعفه ابو داود ١٢
الصحة من قال الحسن يعزو الناسخ والمنسوخ في الحديث ١٢
السؤال فاما كان نقل الصحة من غير الرجال لان الشيعة قد يكون على البدن والشيعة نقل الرجال على القلتين غير المستحق في شرح الابيات في المستخلص ١٢
عين الله

اسم مشترك فانه اسم لرأس الجبل والجزة وغيرهما فلذا قال المص رح

ان هذا الحديث غير مسلم وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح

مثال الرابع اي مثال فوات الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لامر

شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا

لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون خمرا ايضا بالقياس و

السارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد وجد

النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة

مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا

النوع من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته

ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة

في الاسامي اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال

الاسباب الشرعية وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام

فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهذا اخذ مال الغير على

طريق الخفية تبين ان السبب كان في الاصل معنى هو غير السرقة

وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم

بامر اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير الخمر قوله

وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس

وهذا عندنا واصل الاختلاف ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ام لا ذكر في اصول الفيروزابادي في مذهب الشافعي ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ومن اصحابه من قال لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة دليلنا هو ان النحويين اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل ونصب مفعول علموا انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا و المفعول لكونه مفعولا فحملوا عليه كل فاعل وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه ثم اذا اثبتوا اسم الشيء لشيء آخر اعطوه حكمه ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه وهو ليس بخمر وانما الخمر هو ني من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم خاص له باتفاق اهل اللغة وحرمته قوية وحرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث والمنصف ونقيع التمر ونقيع الذبيب اذا اشتد وعلى هذا يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها ويجب الحد بشرب قطرة من خمر ولا يجب بشرب غيرها من الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع يده قوله وهذا اي اثبات الاسم بالقياس

من الخصم مع اعتراف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع للمنصف
واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر
الخ هذا منقوض بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق
الحكم بامر اعم من المنصوص وغيره ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون
الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين و
الظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل مثال فوات شرط الخامس
انهم قالوا لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل فان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا القياس فاسد لان الرقبة في كفارة
اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الايمان في النص فكان موجب النص
اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت وكافرة فكان شرط الايمان ابطال
موجب النص وهو اطلاق الحكم ولو جامع المظاهر في خلال الاطعام
يستانف الاطعام بالقياس على الصوم علم انه تعالى قال في كفارة
الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه شرط في الصيام خلوه
عن المسيس واطلق الاطعام فكان موجبه جواز الاطعام على الاطلاق
فلو شرط في الاطعام خلوه عن المسيس بالقياس على الصوم لان

کلواحد منهما کفارة الظهار کان نزل کالاطلاق النص بالقیاس و

یجوز للمحصر ان یتحلل بالصوم بالقیاس علی المتمتع اعلم ان المحصر

اذا لم یقدر علی الهدی یبقی محرما ولا یتحلل بالصوم عندنا وقال

الشافعی حل بالصوم کالمتمتع اذا لم یجد الهدی والجامع العجز قلنا

ان الفرع هو المحصر منصوص علیه بخلاف حکم القیاس وهو قوله

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله والمتمتع اذا لم یصم فی

ایام التشریق یصوم بعدها بالقیاس علی قضاء رمضان اعلم ان

المتمتع اذا لم یجد الهدی فانه صام ثلثة ایام اخرها یوم عرفة

وسبعة اذا رجع فان فاته الصوم حتی اتی یوم النحر لم یجز الا الدم

وقال الشافعی رح اذا فاته الصوم الی عرفة لم یجز الصوم فی ایام

التشریق لانه منهی عنه فاذا لم یصم یصوم بعدها بالقیاس علی

قضاء رمضان والجامع ان کلا منهما صوم موقت فات عن وقته

قلنا هذا القیاس لا یصح لان الفرع منصوص علیه لما روی ان عمر رض

ان رجلا قال له تمتعت ولم اصم حتی مضی یوم عرفة فقال علیک

الهدی الخ فان قلت هذا قول برای الصحابی ولیس بنص حتی یترک به القیاس

الا تری ان ارباب المذاهب یخالفونهم کثیرا بالرأی فی مسائل الفقه

قلنا الاثر کالخبر فیما لا یعقل بالرای علی المختار لانه محمول علی السماع

فقال بالصوم ای بصوم ثلثة ایام فی الحج اخرها یوم عرفة وسبعة اذا رجع لقوله تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة ۱۲

فانه یتحلل بالصوم ای بصوم ۱۲

علیه ای العلة الجامعة بین المقیس والمقیس علیه ۱۲

قلنا هذا القیاس غیر صحیح لان الفرع ۱۲

فقال سل عن فوقک فقال الرجل ما هنا احد من فوقک فقال عمر رضی الله عنه لغلام اعط شاة ۱۲

والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس الشرعي انما قيد به احترازا
عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة وعن القياس العقلي
وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في غير
المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه

قوله هو ترتب الحكم على معنى وترتب الشيء على الشيء بناءه عليه
وثبوته به اختلف القايسون فيه فقال مشائخ العراق الحكم في
المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة وضعت
دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشائخ سمرقند
ان الحكم يثبت بالعلة في النص فمتى وجد مثله في موضع آخر
يتعدى اليه وهو قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا
في الميزان فعلى هذا قوله ترتب الحكم الخ اشارة الى القول الثاني فان قلت
القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واما ترتب الحكم
على معنى قلت قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب الحكم ثم انما
يعرف كون المعنى علة بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد والاستنباط

اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا على انه
لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في
الحكم فان التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في

نهار رمضان عتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة وكذا وصف
الجناية وقاع الاهل حتى تجب الكفارة على العبد وبالزنا ووطي الامة
واتفقوا ايضا على انه لا يصح بان وصف شاء المعلل من غير دليل
فاذن لابد من دليل يعرف به كون المعنى علة وهو اما الكتاب و
السنة والاجماع والاجتهاد والاستنباط مثال العلة المعلومة
بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة سقوط الحرج في الاستيذان
في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم
على بعض بيانه انه تعالى امر بان يستأذن العبد والذين لم يبلغوا الحلم في
ثلث اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن
بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان بعد هذه الاوقات وبين
علته كثرة الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض
يعني انكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة بما يطوفون عليكم
للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام فلو لزم الامر بالاستيذان
في كل وقت لادى الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله عليه السلام
حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه السلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس
اصحابنا جميع ما يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة

الطواف فيه بيان و تاييد ان الطواف علة لهذا الحكم حيث علل
عليه السلام سقوط حرج النجاسة بهذه العلة وكذلك قوله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يتبين ان الافطار شرع للمريض والمسافر
تيسير الامر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم من
الاتيان بوظيفة الوقت وتاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال
ابو حنيفة المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا اخر يقع عن واجب
لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان
يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن
عهدة الواجب اولى قوله وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض و
المسافر بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان انه
ابيح الافطار للمريض والمسافر تيسيرا عليهم بان يتساوى الافطار
والصوم عندهم ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما في نظرهم
المصلحة قوله وباعتبار هذا المعنى اي باعتبار ان لزوم الصوم ساقط
بالترخص فان قيل كيف يصح اختيار الصوم عن العبد لان في الصوم
مشقة واللائق بالعبد ان يختار ما هو الارفق وهو الافطار اذ
اختيار الاشق وترك الايسر ينزع الى الربوبية والشركة ولهذا
كره الاكمال بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل لا في الاكثر قلت

في الصوم ايضا يسر موافقة المسلمين لان البلية اذا عمت طابت
وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه يتفرد بالصوم و
يرى الناس ياكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة فان
اليسر فيها متيقن في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر
ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على
من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام
مضطجعا فانه اذا نام استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل
علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء
لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء و
السكر وكذلك قوله عليه السلام للمستحاضة توضأي وصلي وان قطر
الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علة
فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل استرخاء
المفاصل علة لان قوله عليه السلام فانه انما يذكر مثله للعلية في
كلامهم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك كلمة ان يذكر
لبيان العلة كما في قول الشاعر بكرا صاحبي قبل الهجير ان ذاك
النجاح في التبكير وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون
وكذلك قوله عليه السلام توضأي وصلي قد مر ذكره ومثال العلة

المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير

فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة والبلوغ عن عقل علة

لزوال ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة

وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى

الحكم الى غيرها لوجود العلة قوله مثال العلة المعلومة بالاجماع

فيما قلنا اي اصحابنا ابي حنيفة وغيرهم الصغر علة لولاية الاب في حق

الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن

القيام لمصالحه فلذا جعل للولي ولاية عليه ليقوم باموره فان قلت

قد ذكر في كتب علمائنا ان عند الشافعي العلة في هذه المسئلة البكارة

ولهذا لا يجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة واثبت له ولاية على

البكر البالغة لوجود البكارة في هذه دون الاولى فاني يصح ثبوت علية

الصغر بالاجماع قلت سلمنا انه كذلك في الصغيرة لكنه انما جعلنا

الصغر علة بالاجماع في الصغير لانه مولى عليه على الاطلاق بالاجماع

فيثبت ولاية الانكاح في حقه لعلة الصغر لا غير ثم بعد ذلك

نقول القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم

الثابت في الاصل والثاني ان يكون من جنسه مثال الاتحاد في

النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح في حق الغلام فيثبت

ولاية الانكاح في حق الجارية لوجود العلة وبه يثبت الحكم في الثيب

الصغيرة وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر الهرة

فيتعدى الحكم الى سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل

علة زوال ولاية الانكاح فتزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة

ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط حرج

الاستيذان في حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه

العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذلك

الصغر علة ولاية التصرف للاب في المال فثبت ولاية التصرف

في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال

ولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه العلة

والمراد بالاتحاد في النوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكنه

يتغاير المحل فان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية و

الغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين في الهرة وسواكن البيوت

وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسئلة ان الولاية في الجارية

تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب

الصغيرة وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد

في الجنس ان يشترك الحكمان في وصف ويختلفا في وصف

كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال ومثل حرج

الاستيذان وحرج النجاسة ثم لابد في هذا النوع من القياس من

تجنيس العلة بان يقول انما ثبتت ولاية الاب في مال الصغيرة

لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا

يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في

نفسها فوجب القول بولاية الاب على هذا نظائره قوله من تجنيس

العلة اي بيان العلة بمعنى عام يعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم

المنصوص وفي جنسه من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال

الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال والنفس

فلهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله وحكم

القياس الاول وهو ان يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا

يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد في العلة وجب اتحادهما في

الحكم وان افترقا في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا النوع ان

يقول مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيب لان

الثيب صار لها قدرة التصرف بنفسها لزوال حيائها فنقول

هذا لا يضرنا لثبوت الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت

الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف اخر هكذا قيل وفي

القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فيناقضه

بممانعة التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها الاصل والفرع فلا

تؤثر في حكم الاصل والفرق الخاص وهو بيان تاثير الصغر في ولاية

التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف

في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي عاجزة عن التصرف

فيهما ومثل هذه لم توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم ان هذا

المقام اشكال من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة

يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيهما ان الفرق اذا كان

في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره بالاول

ولا بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم

الاول عن الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو القياس بالعلة

المستنبط بالراي والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا

مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر

اليه اعلم انه اذا لم توجد نص او اجماع دليلا على العلة اختلف

القايسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تاثير او اخالة وقال بعض اصحاب الشافعي رح الاخالة وهي ان يقع في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة وعند بعضهم هي الملائمة والمناسبة وهي ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يضاف الحكم اليه للمناسبة لا لشهادة الشرع بكونه علة و نظيره اذا راينا شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطا لدفع حاجة الفقير ولتحصيل مصالح الثواب وهذا كما اذا عللنا في ولاية الانكاح في الصغير بعلة الصغر للمناسبة لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز فكان هذا تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع

الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة فی مال الصغير بالاجماع وانما

يشترط هذا الوجوب العمل بالوصف لان الوصف فی القياس

بمنزلة الشاهد ولابد لوجوب القضاء بشهادة الشاهد

من العدالة وهو اجتنابه عن محظورات دينه واجتنابه عنها

يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب فی الشهادة ايضا فظهور

اثر الوصف فی موضع اخر يدل ظاهرا على انه مؤثر فی موضع النزاع

فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة فيجوز

ولا يوجبه كما اشار بقوله اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا

مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم فی موضع الاجماع يغلب الظن

باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن فی الشرع يوجب العمل

عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه

ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحری وحكم هذا القياس

ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه فی صورة

الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه

كان بناء على الظن وقد يبطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب

اے بالفرق بين الاصل والفرع فی الوصف المناسب لان عنده

اے عند وجود الفرق يوجد مناسب فی الاصل المقيس عليه سوى

الوصف الذي علل النص به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم

بالشهادة بعد تزكية الشاهد في تعديله والنوع الثاني بمنزلة

الشهادة وعند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة

شهادة المستور اي على ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة والفرق

بينهما ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة تزكية الشاهد

العدل من المزكي لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد

من المزكي والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذي ظهر

عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يبدل صريحا ولا اشارة على ان

هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه

مناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور

لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة

بدليل من نص او اجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما

صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة المستور يقتضي

ان لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل بالوصف

المناسب اذا اقترن به الحكم في موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثاني

وللقائل ان يقول فعلى هذا لا فرق بين النوع الثاني والثالث في

التحقيق فافهم فصل الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة



والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق و
النقض والمعارضة لما فرغ من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة
شرع في بيان دفعه واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثاني
منع الحكم وهي ان يوقع سوال على العلل وهي اساس المناظرة واصلها
لان المناظرة وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في
حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على
السائل والسائل مدعى عليه وكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى
عليه في الحقوق الدفع عن نفسه بالانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى
غير الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب موثرا
في الحكم يتجاوز السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك

اللهم اغفر لعبدك العاصي محمد حاكم افغاني الغازي آبادي قرية من قرى دره مزار كنز ها ١٢

والا يشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى
المعارضة سهل الامر على المجيب مثال الرد مثال المنع في الوصف في
قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط بموت
ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي
العلة ..... وهو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا
الوصف فنقول لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا يجب براس
يمونه ويلي عليه فلا تجب صدقة الفطر بموته ليلة الفطر لان
السبب هو الراس فاذا مات فات السبب فيفوت الحكم فان قيل
لا يستقيم هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه
ليس لهذا القياس مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية
كالديون التي تحقق اسبابها او نجعل هذا قياسا بلا مقيس عليه
ويسمى هنا تعليلا وقد تقرر تحقق المسئلة في باب الاسباب
وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك
النصاب كالدين قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه
واجب قوله فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين بعد ما حال الحول
ولم يؤد الزكوة جعل وجوب مقدار الزكوة علة للحكم وهو بقاء
الواجب بعد هلاك المال وانا نمنع هذه العلة فنقول لا نسلم

ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب في الذمة ولئن قال الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية اى قلنا لا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم منع رب الدين عن ان ياخذ مقدار دينه من مال المديون حتى اذا خلى المديون بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة الدين وان لم ياخذ الدائن المال وهذا اى قولنا لا نسلم بان وجوب الاداء ثابت من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام و لقائل ان يقول الحكم في هذا القياس هو عدم سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين الاصل و الفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم

وكذلك اذا قال المسح ركن في باب الوضوء فسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم بان التثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقرءة في باب الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل ومثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب وكذا اذا قال القائل ...... بسنية

٤٢١

التثليث فى مسح الراس لمسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فى الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن فى الوضوء قلنا لا
نسلم ان التثليث مسنون فى الغسل فمنعنا الحكم وهو سنية التثليث
فى المقيس عليه وهو الغسل فى الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس
بسنة مقصودة فى الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية فى التكرار
انما اثره فى سنية التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات
للفرائض لان الاصل فى سائر الاركان والتكميل انما يكون باطالة
الفرض فى محله فيما امكن الا ترى ان القيام والركوع والسجود انما
يكون تكميلها باطالتها لا بتكرارها وكذا القراءة الا انا لم نجد محل
الاطالة فى الغسل لان المفروض لما استغرق محله كانت الاطالة تكميلا
فى غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل والعمل
بالاصل ممكن فى مسح الراس فقلنا بالاطالة فيها بالاستيعاب
وكذلك قال تقابض البدلين فى بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود فانه شرط تقابض البدلين فى عقد الصرف والجامع ان كلا
منهما مال يجرى فيه الربوا قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فى باب
النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير ان
النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط التقابض خلفا عن التعيين فلا

يكون شرطا باصله عندنا اى قلنا لا نسلم ان التقابض شرط فى
عقد الصرف بل الشرط تعينهما وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض
البدلين لان النقود لا يتعين بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان
فى العقود والفسوخ لثبوتهما فى الذمة ولهذا اذا ابتاع سلعة
بدراهم معينة جاز ان يؤدى مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين
قبل القبض اذا عين واما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف
علة وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد فى باب
الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل فى المحدود قلنا المرفق
حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل فى المحدود
واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم
المدعى ظاهرا بهذا القياس وبيان ان معلولها اى معلول هذه العلة
بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما فى مسئلة المرفق فان المعلل القائس
ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل يسلم ان هذا الوصف وهو
كونه حدا فى باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا وهو انه لا يدخل
تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت الحد وقد
المحدود ههنا الجانب الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد الساقط
لا حد الغسل فلا يدخل تحت الساقط وكذلك يقال صوم رمضان صوم

٤٢٣

فرض فلا يجوز بدون التعيين ے لا يجوز بمطلق النية وبنية النفل

كصوم القضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما

جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع لے

قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين فهذا تسليم ما ادعاه المعلل

بعلة وهو انه لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا باطلاق النية

لانه وجد التعيين من جهة الشرع وتعيين الشرع فوق تعيين

العبد ولئن قال لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضا قلنا

لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين ثمه لم يثبت من جهة

الشرع ولذلك شرط تعيين العبد وههنا وجد التعيين من جهة

الشرع فلا يشترط تعيين العبد وحاصل هذا الجواب المانعة في

شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل لانه انما شرط التعيين في

الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفي الفرع يوجد

التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين المثالين المذكورين

فرق في الدفع وهو ان المثال الثاني نم طبقا من المثال الاول لما

تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان

احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم

القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها

وفي الاصطلاح هو بهذا المعنى وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو نوعان احدهما ان يجعل السائل معلولا اي حكما ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل علة ما جعله المعلل معلولا وفيه ابطال التعليل بابطال علته لجعلها حكما وهذا القلب في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل ما كان حكما في الاصل علة لحكم آخر فاما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب مثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام اقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجري فيه الربوا في القليل والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجري فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير حكما وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه كما يقول الاثمان انما يجري الربوا في كثيرها لانه يجري في قليلها

وقول المصنف رح في المثالين كالاثمان وكالصيد تجوز بالمقصود وكذلك
في مسئلة ملتجى الحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف
الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة
النفس كالصيد فاذا جعلت علة معلولا لذلك الحكم لا تبقى
علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة الشيء ومعلوله قوله
في مسئلة الملتجي وهي ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا
وقال الشافعي رح يقتل فيه بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه
في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص اتفاقا
فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان
هذا حاصل قولهم في هذه المسئلة وان لم تكن مثالا لمورد القلب
والتقرير المذكور في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة
اتلاف الطرف وان كان مورد القلب كما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم
دليلا للمدعاه الا بعد ضم مقدمات اخر وبيانه ان حرمة اتلاف النفس
علة لحرمة اتلاف الطرف كما في صيد الحرم فان حرمة طرفه انما
يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة في الملتجي فعلم ان حرمة
النفس ايضا غير ثابت والا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل
والنوع الثاني من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه

من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير الوصف الذي علل به حجة
للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا
وبطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا عليك فقلبته وجعلته
شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك مثاله صوم رمضان
صوم فرض فيشترط فيه التعيين كالقضاء اي شافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فيشترط فيه تعيين النية كصوم القضاء قلنا
لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم يعني شرعا
كالقضاء واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل
على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع
العكس لغة ان يرد الشيء الى السنة الاولى وفي الاصطلاح ان يتمسك
السائل باصل المعلل اي بما جعله اصلا مقيسا عليه لضد فرع المعلل
اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعى بالقياس
فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو تفسير معنى القلب المذكور
ويدخل فيه فساد الوضع

على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لانه ليس فيه نفي الزكوة من حلي النساء قلت ملحق من معنى العكس المذكور في بعض الاصول ومثاله من الامثلة المذكورة فيما هوان يعلل السائل باصل المعلل لنفي حكم المعلل بنفي لازم الحكم الاول او بنفي نظيره على وجه يضطر المعلل الى المفارقة بين الاصل والفرع مثاله اى مثال العكس قول اصحاب الشافعي في مسئلة الحلي اى حلي النساء اعدت للابتذال فلا تجب الزكوة فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا بطريق العكس لو كان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع فالمراد به ان يكون قياس المعلل فاسدا في اصل وضعه بان يجعل العلة وصفا لا يليق بالحكم فاورد عليه السائل بيان فساده مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين اختلاف الدين اعترض على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علة لزوال الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك قوله مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين انه تقع الفرقة بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الآخر

لان فی اسلام احدهما اختلاف الدین فیوجب فساد النکاح کالردة

قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك و

الاسلام عهد عاصما للملك والحقوق کما اذا اسلم فی دار الحرب

فقد عصم نفسه وماله وولده الصغیر فلا یکون مؤثرا فی زوال

الملك وكذلك فی مسئلة طول الحرة انه حر قادر علی النکاح فلا

یجوز له نکاح الامة کما لو کان تحته حرة قلنا فوصف کونه حرا

قادرا یقتضی جواز النکاح فلا یکون مؤثرا فی عدم الجواز قوله

فی مسئلة طول الحرة وهو القدرة علی نکاح الحرة یقول الشافعی

انه لا یجوز نکاح الامة لمن قدر علی نکاح الحرة لانه حر قادر علی نکاح

الحرة فلا یجوز نکاح الامة کما لو کانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا

لانه جعل القدرة علی النکاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فیه

من جهة الشرع والعجز ضد القدرة فلا یکون من اثر القدرة

واما النقض فمثل ما یقال الوضوء طهارة فیشترط لها النیة کالتیمم

قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود العلة و
تخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية
كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة
مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما
واما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فليسن تثليثه
كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح
الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان ياتي السائل بدليل اخر ينفي حكم
دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الدليل وان دل على
الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكرو هو الظاهر فصل
الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب
ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول الى
المقصود بواسطة المشي والحبل فانه سبب الوصول الى الماء بالادلاء
فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا و
تسمى الواسطة علة لما تم البحث من دلائل الشرع وهي الاصول الاربعة
فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها وشروطها و
عللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق
بسببه لانه يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها

مؤثرة في الحكم والحكم يوجد عند وجود الشرط فالسبب ما يكون طريقا و
وسيلة الى المسبب وهو الحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق فان
معناه اللغوي الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان
الطريق سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي وكما جاء السبب في
اللغة بمعنى الطريق جاء بمعنى الحبل ايضا لان الحبل سبب الوصول الى الماء
بالادلاء وتسمى الواسطة علة مثاله فتح باب الاصطبل والقفص
وحل قيد العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة و
الطير والعبد فانه سبب لتلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت
الدابة وضلت فتلفت فكان تلفها بواسطة خروجها وهو علة
تلفها وكذا اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج الطير واسطة
بين تلفه وبين فتح القفص وكذا اذا حل قيد العبد حتى ابق فان تلف
العبد وجد بواسطة بينه وبين حل قيده وهو ذهاب العبد و
السبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب
لانها تؤثر في الحكم ويثبت بها والسبب يفضي اليه لا غير فكانت
اولى باضافته اليها الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى
السبب وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع السكين الى صبي فقتل به
نفسه لا يضمن الدافع ديته لانه اجتمع لتلفه سبب وهو دفع

السكين وعلة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين
من يد الصبي فجرح يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل
اختياري له فلم يكن الهلاك حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا
بل بالامساك الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف
ما لزم من الامساك اليه فصار الدفع سببا لحكم العلة باعتبار ان علة
التلف وهي سقوط السكين عن الصبي مما تعذرت الاضافة اليها
لانه ليس لفعله اختيار ولو حمل الصبي على الدابة فسيرها الصبي
فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان
سببا للتلف لكن اعترضت عليه علة وهي سير الدابة وهو فعل
اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم الى العلة ولو دل انسانا على مال
الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه او دل انسانا على
نفس الغير فقتله اي الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم
الطريق لا يجب الضمان على الدال في هذه المسائل الثلث لان الدلالة
سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما
علة تصلح اضافة الحكم اليها وهي فعل المدلول الذي باشره باختياره
فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل وهو ان
السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط

السكين فانها اضيف حكمها الى السبب فهي متفرعة على الاستثناء

المذكور قوله وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها

او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع

باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة المحظورة الحرام بمنزلة مس

الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية

انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع اثر الجناية

بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع

والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم

الى السبب فاجاب بان الضمان على المودع انما هو بجناية على مال

الوديعة وترك الحفظ الذي التزم بعقد الوديعة وتضييعه

اياها فكان ضامنا بمباشرة هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل

المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان الضمان على المحرم انما

يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط

فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله

الا ان الجناية جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك ليضمن بمجرد الدلالة

بدون ان يتصل بالقتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر بالقتل لانها

انما صارت جناية بازالة امن الصيد بان التعرض الانتقال والاستقصاء

لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود آمنا
كما كان فصار كما اذا اخذ نذر رسله او رماه فلم يصب وقد يكون
السبب بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم
اليه مثاله فيما تثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لانه
لما ثبت العلة بالسبب يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه
ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيئا ضمن السائق والشاهد
اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد
لان سير الدابة يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى
الشهادة لما انه لا يسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة
العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق
قوله ضمن السائق لان اصابة يدها بن هابها وان كان علة التلف
لكنها حدثت بالسوق ولان السوق يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار
فعلها مضافا الى المكره وكذلك مسئلة الشهادة لان القاضي
كالبهيمة محمولة على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام
مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة بتيسير الامر على
المكلف ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب الى في
التكليف لما في الوقوف على حقيقة العلة من الحرج فلذا سقط اعتبار

العلة لتعليق الحكم وبدار الحكم على السبب مثاله في الشرع عبأ النوم الكامل بالاضطجاع والاتكاء فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث وبدا الانتقاض على كمال النوم قوله اقيم مقام الحدث لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث والاطلاع على وجود الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على استرخاء للمفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده حادثا بالنوم فاقيم مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث وبدار الانتقاض على كمال النوم حتى اذا نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء

وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي سقط اعتبار حقيقة الوطي وبدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا خلا الزوج بامرأة وليس هناك مانع من الوطي كصوم ومرض وحيض كانه وطيها اقامة للخلوة مقام الوطي ولذا سقط اعتبار حقيقة الوطي وبدار الحكم على صحة الخلوة بان لم توجد ما نع فيجب المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فانه قلت تعذر الاطلاع على الوطي لانها ممنوع حتى لو توافقا على انتفاء الوطي يجب ان لا يحكم بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان يكون توافقهما بتواضعا منهما لمصلحة من المصالح فتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع

لانتقاض الطهارة لان النوم لا يخلو عن خروج شيء عادة فلا يرد ما ينقض الوضوء ان العضو كان ثابتا بيقين وفي النوم خروج النجاسة مشكوك حاصل الدفع ان الشارع اقام نفس النوم مقام حقيقة خروج النجاسة

الفرق ٤٣٥ عبد الله

ثالث ولو كان نائما او ناعسا او اعمى لان لهما مصلحة في اظهار الوطي والزوج مصلحة دفع المهر ونحوها

والناس غيرهما لم تشهد واعندهما وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة
في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس
السفر حتى ان السلطان لو طاف اطراف مملكته يقصد به مقدار
السفر كانت له الرخصة في القصر والافطار وان لم تكن في سفره
هذه المشقة قيد بقصد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم
يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها لم تكن له الرخصة قوله
وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا للكفارة
وانها ليست بسبب لها في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود
المسبب واليمين ينافي وجود الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث
وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق
يسمى سببا مجازا فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت
عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود
التنافي بينهما جواب نقض يرد على ما ذكر اولا وهو ان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم مفضيا اليه واليمين سبب الكفارة ولذا تضاف اليه
يقال كفارة اليمين مع انه ليس بموصل اليها بل اليمين ينافي وجوب
الكفارة لان الكفارة لا تجب الا بالحنث واليمين تعقد للبر و
شرعت له والبر ينافي الحنث فكان اليمين مانعا للحنث والحنث

لتعذر الاطلاع على حقيقة المشقة لانها امر بطن يتفاوت احوال الناس فيه ١٢

ف اي الكفارة لان كفارة اليمين لا تطلق الكفارة سبب عليحدة ١٢

فلا يكون سببا لعدم وجود التنافي ولا يكون سببها باعتبار ما يؤول اليه لانها مجاز ان يؤول اليه الكفارة باعتبار المال فانقيل ما المشار اليه انهم ذكروا هنا ان اليمين سبب الكفارة مجازا وذكر في بيان اسباب الشرائع ان اليمين سبب للكفارة اي علة

٤٣٦

قيل لا تنافي بينهما حيث لاختلاف الجهة بان المراد بالسبب مجازا او حقيقة قيل السبب مشروعها في الكتاب وقيل انها علة وحيث قيل فلان الكفارة تضاف الى اليمين فيقال كفارة اليمين ١٢

ان حلف بان قال ان دخلت الدار فانت حر ما له سببه اي بين السبب وهو التعليق وبين الحكم وهو الطلاق او العتاق ١٢



لازم الكفارة والمنافي للازم مناف للملزوم وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه مناف لهما لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان اليمين اي التعليق مانعا لوجود الشرط وهو لازم للجزاء والمنافي للازم مناف للملزوم ومعنى قوله به ينتهي اليمين اي بالحنث والتعليق بالشرط انه اذا فعل بخلاف موجب اليمين ارتفع اليمين ولذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق الا في كلمة كلما لانها ايمان لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل ان يؤل اليه بان خالف ولزم الكفارة والجزاء فيسمى سببا مجازا كما ان العنب يسمى خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا

فصل الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب اي الاحكام الشرعية التي تثبت بالاصول الاربعة تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب بايجاب الله تعالى وايجابه تعالى الصلوة مثلا في اليوم وفي الليلة لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التي وضعت لها لشق معرفتها على العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه

بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجود الاداء ومعرف للعبد ان
سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب
لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب والسبب غير
الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب وفي الخطاب بالامر يتوجه بعد
ذلك ويعرف سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا للمشتري ادّ ثمن
المبيع وللزوج ادّ نفقة المنكوحة فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة
بالنكاح ويجب اداؤهما عند المطالبة كقوله ادّ وبه نعرف ان الوجوب
بالسبب اي بسبب الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب المتوجه
بعد الوقت لان الوجوب اي وجوب الصلوة ثابت في حق من لا يتناوله
الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زائد على
يوم وليلة حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء
لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهما الا ترى
ان الحائض لا يجب عليها القضاء لما انه لا يجب عليها الاداء ولا
موجود يعرف في العبد ههنا الا دخول الوقت فتعين ان الوجوب ثابت
بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالنائم
والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت و
بهذا اي بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء

الاول سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان

كذلك لما يثبت الوجوب الا بعد مضى الوقت فلا يصح اتيان الصلوة

فى الوقت للزوم تقدم المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك له طريقان

احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثانى ثم الى الثالث والرابع

الى ان ينتهى الى اخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى

ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبناء على اعتبار حال العبد فيه انه

لو كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى اخره او كان كافرا فى اول الوقت

مسلما فى اخره او كانت حائضا او نفساء فى اول الوقت طاهرة فى

ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان متقررا فى ذلك

الجزء وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية فى اخر الوقت وعلى

العكس بان حدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فى ذلك

الجزء سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافرا فى اول الوقت مقيما فى

اخره يصلى اربعا ولو كان مقيما فى اول الوقت مسافرا فى اخره صلى

ركعتين وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت

الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة بادائها فى الاوقات المكروهة

قوله ثم بعد ذلك اى بعد ان ثبت ان الجزء الاول سبب لا بد ان نعلم

كيف يكون باقى اجزاء الوقت سببا وله طريقان احدهما ان الجزء

٤٣٩

الاول اذا جعل سببا لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية

بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل

الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء وان لم يتصل

الاداء انتقل السببية من الجزء الاول الى الجزء الثاني الذي يلي الاول و

يتقرر عليه ان اتصل الاداء به ثم ان لم يتصل به الاداء انتقلت منه

الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وما يليه جزء فجزء

الى جزء اتصل به الاداء ثم ان لم يحصل الاداء قبل اخر الوقت ينتهي

السببية الى اخر الوقت فيكون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في اخر

جزء من اجزاءه ويعتبر حال العبد في ذلك الوقت في الاهلية و

انتفاء العوارض فان كان اهلا للوجوب في اخر الوقت يجب وان لم يكن

اهلا فيه لم يجب وفي صفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى

العكس بان زالت الاهلية في ذلك الوقت تسقط الصلوة وانما

تسقط بالجنون والاغماء بالاستيعاب والامتداد لان غير المستوعب و

غير الممتد لا تسقط به الصلوة مثاله فيما يقال ان اخر الوقت في الفجر

كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج

الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس في اثناء الصلوة

بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت

وقد وجب كاملا لكمال السبب لان آخر وقت الفجر غير متصف بالكراهية

وما ثبت كاملا في الذمة لا يتأدى بصفة النقصان كالصوم المنذور

المطلق لا يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا وركب

وسجد بالايماء لا يتأدى لانها وجبت كاملا فلا تتأدى ناقصة لا يقال

الكامل قد يتأدى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها

واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها النقصان

حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما

لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس المامور

به فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به

الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب

فيتمكن فيه النقصان في الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع

بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة في

الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان

الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فقد دخل

النقصان في نفس المامور به كما في الشروع ولو كان ذلك الجزء ناقصا

كما في صلوة العصر فان آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت

عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول

بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله لو كان ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر استانف في وقت الاحمرار فانه يجب ناقصا لان سببه وهو الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاء في الحديث المعروف فتقررت الوظيفة اي ثبت الواجب بصفة النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت سببه فيتادى بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت في الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهيته والطريق الثاني ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به اي القول بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثاني الى آخره قول بابطال السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول لما صار سببا شرعا افاد نفس الوجوب فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببيته باطلة وهذا لا يجوز ولا يلزم على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثاني انما يثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات هذا ينبغي ان يكون دفع اشكال يرد على هذا الطريق وهو انه لو كان كل جزء من اجزاء الوقت سببا ينبغي ان يكون لكل جزء واجب فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب واحد في سبب وجوب الصوم شهود

الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
واضافة الصوم اليه اي بدليل اضافة الصوم اليه يقال صوم
رمضان لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا
للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت الكمال
وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان الاضافة
نسبة واتم النسب نسبة الحكم الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب
الزكوة ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة او حكما بحولان الحول لان
به يتمكن من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة
وهي مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسائم وغيرهما
فاقيم مقام النماء لعدم الاطلاع على حقيقة النماء والتقصير في
الاستنماء وانما كان المال سببا للزكوة لانها تضاف اليه فيقال زكوة المال
فكان وجود النصاب وهو المال المقدر سببا وباعتبار وجود السبب جاز
التعجيل في باب الاداء يعني اذا ملك نصابا جاز ان يؤدي الزكوة قبل حولان
الحول لوجود المسبب بعد وجود السبب فان قلت لما كان السبب
ملك النصاب النامي وقبل الحول النصاب غير نام فلم يكن السبب موجودا
قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط وسبب وجوب الحج البيت

لاضافته الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وبدليل عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج
لا يتكرر بتكرار السنين والشيء انما يتكرر بتكرار سببه وتجدد باتحاده
البيت متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اي على ان السبب البيت
لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود
السبب وهو البيت وبه فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب
لعدم السبب فلا يجوز وسبب وجوب صدقة الفطر راس
يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها
قبل يوم الفطر قوله راس يمونه ويلي عليه لقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين
اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى
عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الصبي والعبد والكافر
والفقير فعلم انه سبب ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف
الروس فان قلت انها تضاف الى الفطر يقال صدقة الفطر فعلم
ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت ان الفطر شرط له و
السبب لا يعلم الا بهذا الشرط واما اضافته الى الفطر فمجاز فان قلت
فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل في الكلام الحقيقة

اي ما ذكرنا من ان حج قبل وجود الاستطاعة ينوب عن الحج المفروض فانه قد تقرر ان المراد من الاسباب العلل والراس لا يصلح ان يكون علة اذ العلة لا يكون الا وصفا والراس عين ولا وصف قلنا ان المراد بالراس بقاء الراس مع ان الراس يحمل المؤنة عنه وجب عليه مؤنته كما يقال الاب عن ماله وابنه الصغير الزكوة عن ماله ومعناه على ما رضي بسببه يجب عليه كالدية تجب على العاقلة عن القاتل الخاطي ثم يجب هذا عنه يمونه ويلي عليه لا يعلم السبب

وهي الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان
تضاعف الواجب بتضاعف الرؤس يقتضي ان يكون الراس سببا
والاضافة الى الفطر تقتضي ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل
في الاضافة الا ان الاضافة يحتمل الاستعارة والتجوز لانها من
حسن الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الرؤس لا يحتمل ان يكون بغير
السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن
وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الريع اي الخارج لان
العشر يضاف الى الارض وسبب وجوب الخراج الارض الصالحة
للزراعة فكانت نامية حكما وهي نامية بالتمكن من الزراعة وانما
اعتبرنا النماء التقديري فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ولذا
يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى واشتغالهم بعمارة
الدنيا فاعتبرنا النماء التقديري تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف العشر
فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء
وجوب الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه
الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه كالحائض والنفساء والحدث
شرط وهذا كالصلوة سببها وقت والطهارة شرط وقال البعض سبب

وجوب الحدث وهذا لا يجب بدونه ووجوب الصلوة شرط وقد

روى محمد ذلك نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة

لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض والنفاس **فصل**

قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة

ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير

الاول بيع الحر والميتة والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة

لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا فان التعليق يمنع

انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف

لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول

بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع مبادلة المال بالمال

وهذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشيء انما يوجد في محله فاذا لم

يكونا محلين للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيهما وهذا

اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة

سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حر علة لثبوت الطلاق

والحرية الا ان الشرط حال بينه وبين المحل فاذا لم يتصل قوله انت طالق

محله لا ينعقد علة فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول

الدار بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوجد التطليق

لعدم محله ومثال الثاني هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد
الشاهدين عن الشهادة ورد شطر العقد وهو ان توجد العلة الا
انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة ولهذا لو
عجل قبل الحول يجوز الا انها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا
لا يطالب باداء الزكوة قبل الحول وكذلك امتناع احد الشاهدين بعد
شهادة الاخر فان الشهادة يوجد بالشاهدين ويتم علة لوجوب الحكم
بالشاهدين وكذلك شطر العقد اي الايجاب والقبول في البيع والنكاح
احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار
وبقاء الوقت في حق صاحب العذر وهو ان توجد العلة بتمامها الا
انه يتخلف حكمها لمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة وهي الايجاب و
القبول موجودة في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت
الخيار فكان شرط الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث
من صاحب العذر علة لنقض الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت
مانع لوجود النقض او لوجود الوجوب ومثال الرابع خيار البلوغ و
العتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا
الاصل وهو ان يكون الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع
كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير الاب والجد فبلغا كا

لكل منهما الخيار ان شاء اقاما على النكاح وان شاء افسخا خلافا لابي يوسف

رحـ وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار في بقاء النكاح وفسخه وخيار الرؤية في البيع اذا رأى المبيع بعد البيع مثاله وكذلك الخيار

لعدم الكفاءة اذا زوجت نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال في باب الجراحات و

هذا اي تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول من لا يقول بجواز

تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كلما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت

الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين فوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوز فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع بل يثبت الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت

العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه

الناشي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه العلة ثمه لمانع وهو الاثر
ومن لم يجوز قال امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم
لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه **فصل** الفرض في اللغة هو
التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا تحتمل الزيادة والنقصان
وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به
والاعتقاد به والطاعات المشروعات على اربعة انواع فرض وواجب
سنة ونفل فالفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم بالتسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرائض لانها مقدرة
لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة
ثبت لزومها بالاية الغير المأولة وهي الدليل القطعي والوجوب في
اللغة هو السقوط يعني ما سقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو
من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين
الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا
في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت
بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح من الاحاد والوجوب لغة السقوط

۴۴۹

والاضطراب قوله يعني ما الخ معناه ان الواجب شرعا يسقط على
العبد المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين
الفرض والنفل اي مشابها للفرض من حيث انه فرض في حق العمل
ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكمه ما ذكرنا انه فرض عملا
لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم
السورة والسنة في اللغة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية
في باب الدين وهي يطلق على كل طريقة سواء كان من رسول الله
او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء
باحياءها واستحق الملامة بتركها الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ
عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة عليها والنفل
عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو
المقصود من الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض
والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه والنفل
والتطوع نظيران لانه كما ان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم
لاتيان خير ياتي به عن طوع فصل العزيمة في اللغة هي القصد
اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطي عود في

باب الظهار لانه كالموجود مجازا تعتبر موجودا عند قيام الدلالة

قوله عود في باب الظهار يعني المظاهر عند علمائنا اذا عزم على الوطي

كانه عاد الى الحالة الاباحة حتى الكفارة ولهذا اذا قال العزم يكون حالفا

لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي الشرع

عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء تسمى عزيمة لانها في غاية الوكادة

لوكادة سببها وهو كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا و

نحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام العزيمة ما

ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة

عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة

امثالها واشكالها وقلة الرغائب في الشرع صرف الامر من عسر الى

يسر بواسطة عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها

وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها والعاقبة تؤول الى

نوعين اي ومآل جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا

للانتشار احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو

في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب

عند الاكراه وسب النبي عليه السلام واتلاف مال المسلم وقتل المسلم ظلما

عند الاكراه وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام

تعظيما لنهى الشارع والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير
مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة وذلك نحو الاكراه
على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون
اثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة
في الفعل باقية مع انها صار مرخصا بترك العقوبة وصار الفعل بمنزلة
الجناية المعفوة فانها حرام مع انه لا يؤاخذ بها مثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان عن الاكراه مع اطمينان القلب على الايمان فان حرمة الكفر
قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكن رخص لعذره وهو ان حق العبد
في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بذهوق الروح
وحق الله لا يفوت شيء معنى لان التصديق قائم وكذا سب النبي عليه السلام
واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه
لكن عذره في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان
يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان اثما فان قتل
المسلم مما لا يستباح بوجه الا لملجأ ثلث والمراد بالاكراه الكامل منه
وهو بان يخاف على نفسه او عضوه قوله والنوع الثاني ان يصير مباحا
كالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر والاضطرار اليهما بقوله تعالى الا
ما اضطررتم استثنى عن التحريم وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم

وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل او مات يكون اثما بامتناعه عن المباح فصار كقاتل نفسه وهذا لان حرمتهما ثبتت الاصيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة لتعدي خبث الميتة فاذا خاف فوت نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل فسقط المحرم فكان الحرمة ايضا ساقطة

فصل الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان دلائل الشرع الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولواحقها مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام شرع في بيان ماليس بدليل ليميز ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم

العلة على عدم الحكم ومثاله القيئ غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواعه الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فان قلت قوله على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لايكون فاسدا وليس كذلك فالاولى ان يقول على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله واما نفي الحكم ففيه توهم الصحة للمناسبة بين العدمين ولذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشائخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي جائز فرد قولهم نصا على المقصود وجه قولهم ان النافي يدعي عدم الحكم فالعدم ثبت

لعدم دليل الوجود فكان عدم العلة يجزؤ وجه قول العامة ان عدم
هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى الا ترى
ان قولهم ان القيء غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين
لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من
السبيلين كالدم والقيح كما تقرر بالحديث وهو قوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل وبيانه ان العلة المؤثرة في نقض الطهارة
خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء
لا يخلو عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم والاخ
لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها
اثر في العتق كالقرابة المحرمة وهذا لان هذه قرابة صينت عن
ادنى الذلتين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما اولى
وسئل محمد ايجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي
وبالغ رجلا هل يجب القصاص على البالغ قال محمد لا لان الصبي رفع
عنه القلم فلا يكون مواخذا بالقصاص فلم يكن فعل الصبي مضمونا
به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضمونا
بالجزاء لم يكن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل فعلى هذا
يجب القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل الاب ابنه بشركة

ان يقول ان علة النقض عند الشافعي منحصرة في الخارج من السبيلين فيصح الاستدلال على مذهبه اجيب بانا اثبتنا عدم الانحصار بدليل والزنا فلا ينافي قد عدم الانحصار

معدن ان الخارج من السبيلين ولقائل

لا يرد هذا فاسد لانه يجوز على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من السبيلين و

وعلة النقض عند الشافعي هو الخروج

ان بين الاخوين فاشبه ابن العم وعلة العتق عند الشافعي هو الولادة وهذا فاسد لا يمنع

٤٥٥

وجود علة اخرى لانه يقتضي لهذا الاستدلال مذهبنا ان الاستدلال فاسد بعدم العلة صحيحا لان الاستدلال في هذه المسألة بعدم العلة والسائل ليس له الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة

مختار فاسد لان الاستدلال ... انما استدل محمد ... على عدم وجوب القصاص ... لعدم الخطاب على ... عدم وجوب القصاص ... دليلا بل لجعل الامر الغير ... اما ورد لتبيين تنبيه ... استدلال السائل ... استدلال بامر

رجلا لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك اي قول السائل
تمسكا بعدم العلة وهو انه لم يرفع عنه القلم على عدم الحكم وهو
ان يجب القصاص على شريك الاب و هذا بمنزلة ما يقال لم يمت زيد
لانه لم يسقط من السطح وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس
كل من يموت يموت بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك
قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط القصاص كما يكون بكونه
غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك
ونحوهما اذ الاب له شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا
كانت علة الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء من قوله منها
الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة
على عدم الحكم احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة الحكم منحصرة
لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون ذلك المعنى اي العلة
لازما للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم
اي ذلك المعنى على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد انه قال ولد
المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد
في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك
لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص

مثال ما يكون الاستدلال بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال فيما اذا غصب جارية ثم ولدت عند الغاصب فان ولد المغصوب امانة وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب بغير فعله لا يلزم قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك ويد المالك ما كانت ثابتة على الولد حتى يزيلها الغاصب فلو اعتبرت ثابتة على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون العلة منحصرة فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود القصاص وهي ما اذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل وهذا لان علة وجوب القصاص هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان الغصب اصلا الا بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا

يوجب بقاءه فيصلح حجة للدفع دون الالزام اي مثل الاستدلال
بعدم العلة الاستدلال باستصحاب الحال في كون كل منهما احتجاجا
بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء في الزمان الاول
دليلا على وجوده في الزمان الثاني وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك في زواله بعده ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة
ذلك الحكم ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام عند الشافعي
لانه لما كان ثابتا في الاصل والاصل في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيكون
ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا احتجاج بلا دليل
لان وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في
الزمان الثاني قولا بلا دليل لكنه حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان
الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء وبيانه
في المفقود فان حياته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا فقلنا
انه حي لكونه ليس بحجة موجبة لا يرث هو من اقاربه لان الوارث
يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا
يرث ماله غيره حال فقده لان حياته الثابتة تصلح حجة لدفع
استحقاق الغير وهذا معنى قول محمد المفقود حي في ماله
نفسه ميت في مال غيره وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر ولو ادعى

علاج براى كژدم اين است خواندن قل هو الله احد الله الصمد ثلاثة مرات على الماء وملح وعن علي رضي الله عنه قال لدغت النبي صلى الله عليه وسلم عقرب وهو في الصلوة فلما فرغ من صلوته قال لعن الله العقرب ما تدع مصليا ولا غيره ولا نبيا ولا غيره الا لدغته وتناول نعله فقتلها به ثم دعا بماء وملح فجعل يمسح عليها ويقرأ قل هو الله احد والمعوذتين - وايضا من الرقى النافعة المجربة ان يسأل الراقي الملدوغ الى اين انتهى الوجع من العضو ثم يضع على اعلاه حديدة ويقرأ العزيمة ويكررها وهو يجرد موضع الالم بالحديدة من فوق حتى ينتهي في جرد الى اسفل الوجع فاذا اجتمع في اسفله جعل يمص

عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه ارش الحر لانه الزام فلا
تثبت بلا دليل على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون الالزام
قلنا ان مجهول النسب حر لان الاصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد
دليل ينافي ذلك فلو ادعي عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لان
الحرية ثابتة باستصحاب الحال وهو يصلح للدفع فيدفع دعوى
الغير الرقية عليه قوله ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب ارش
الحر لان ايجاب ارش الحر الزام الحرية على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم
والحرية ثابتة باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا اشارة
المتصل الى ان الحكم لا يثبت الا بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة
في الحيض ولها عادة معروفة فيما دون العشرة كالسبعة والثمانية
ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي السبعة او نحوها التي كانت
عادتها في الحيض والزائد على السبعة او نحوها استحاضة لان الزائد
على العادة وهي الثلاثة التي زادت على السبعة الى العشرة اتصل بدم
الحيض وهي السبعة وبدم الاستحاضة وهي ما عدا عشرة فصاعدا لان
الزائد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة
الامرين جميعا ان يكون حيضا واستحاضة لاتصاله بالدمين ولا
ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا بنقض العادة بان يجعل الزائد على

٤٥٨

وايضا بسم الله وبالله وباسم جبرائيل وميكائيل كازم كازم ويزازم فتيز الى من ليشتار ليشتارا هوذ هوذا هي لمطا انا الراقي والله الشافي : نقد از حيوة الحيوان ١٢

السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل وهو ترجيح جهة اتصال

بدم الحيض بلا دليل مرجح فلذا نسا قطت الجهتان بالتعارض وبقى

الامر على ما كان وهو عادتها المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا

اشارة الى ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما

وجه التفريع على قوله فلا يثبت لا بدليل فلان استصحاب الحال وهذه

المسئلة من واد واحد وكذلك قلنا اذا ابتدات مع البلوغ استحاضة

فحيضها عشرة ايام لان ما دون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة

فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة

لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة اى وكذلك ابتداء

البلوغ بالاستحاضة فان الحكم بارتفاع الحيض لا دليل عليه ومن

الدليل على ان الاستصحاب حجة للدفع دون الاسلام مسئلة المفقود

فانه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث

هو منه فانه فيه استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق

بلا دليل فان قلت بناء هذه المسئلة على ان استصحاب الحال حجة

دافعة لا ملزمة ولو جعل هذه المسئلة دليلا عليه كان دورا قلت

انما جعل هذه المسئلة دليلا على ان المذهب لاصحابنا في

استصحاب الحال هو ما ذكرنا فان قيل قد روى عن ابي حنيفة انه لا خمس

في العنبر لان الاثر اي النص لم يرد به وهو تمسك بعدم الدليل

قلنا انما ذكر ذلك في بيان عذره في انه لم يقل بالخمس في العنبر و

ذلك ان القياس ينفي وجوب الخمس في العنبر ولم يرد اثر بترك القياس

به فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة والعنبر

ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يؤخذ من ايدي العدو بايجاف الخيل و

الركاب والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي العدو قط لان قهر

الماء يمنع قهر غيره وهذا اي لاجل ان قوله لان الاثر لم يرد به ليس

تعليلا بالعدم انما هو بيان عذر روي ان محمدا سال ابا حنيفة

عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه يتولد

من الماء كالسمك من حيث ان سبب تولده الماء كالسمك فانه من زبد

البحر فقد قيل ان البحر اذا تلاطمت فيه الامواج ثار منه الزبد ولا

يزال يضرب الريح بعضها على بعض حتى يمكث ما صفا من الزبد

فينعقد اسم عنبر عليه ثم يجمد فيقذفه الماء الى الساحل فيقذف

ما لا ينتفع من الزبد جفاء فقال له محمد فما بال السمك لا خمس فيه قال ابو حنيفة

لانه اي لان السمك يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء لانه لم يرد عليه قهر احد

تمت

كاتب اين فصول شرح مبين	فضل الحبيب بندهٔ مسكين

رسالة المطالعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى اله وصحبه المصطفين الاخيار **اما بعد** فلما عرفت من الاستاذين المحققين المتادبين طريق المطالعة فى علم الظن واليقين انبعث على تحصيل كتاب صنف فى الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعلمنى احد عن التدوين فضلا عن فرعه فى التكوين وبعد اللتيا واللتى ظفرت برسالة صغرى فيها بيان تلك الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاهمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مهملاتها ويفصل مجملاتها و اضيف اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين **مقدمة** اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطاء والتخطية وموضوعه المحرر من حيث هو قال المصنف بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد والتصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين اى اذا اردت الشروع فى المطالعة وهو صرف الفكر فى مبحث ليتجلى معنا فانظر

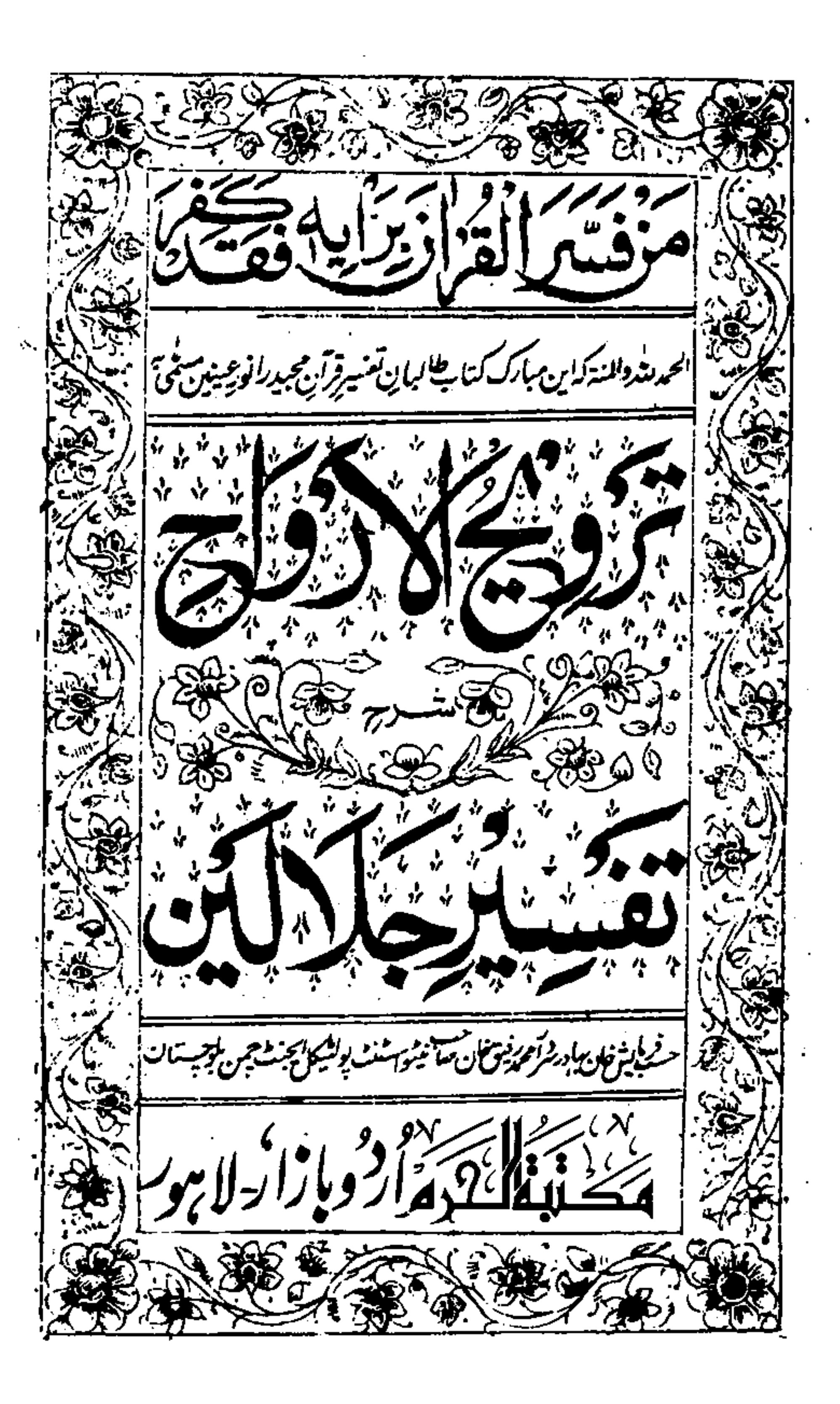
۴٦١

كانت او تصديقية او الاخير فقط وهو الظاهر وترك التعرض
لها هنالك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء
بالسابق عن اللاحق لان التصديقية مقاصد واكثر بحثا
وايرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه الملاحظة
ان يظهر لك هل هي متوجهة كما هو في زعم المورد ام لا فان
ظهرت غير متوجهة اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد
عظيم الشان موثقا الكل او الاكثر فهنالك القصور فيك لا فيه
فتوقف حينئذ واختبر نظرك بتكريره مرة اخرى ثم بالمطارحة
مع الاقران ثم بالعرض على المشائخ والاستاذين فان اضمحلت
شبهتك فذلك والا فالتسليم والاحالة الى وقت فتحه تعالى والا
فاستبصر في دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع
هل يمكن دفع ما يدفعه ام لا وهكذا الى حصول التوطن
فاذا نظرت في المبحث من اوله الى آخره على هذا التوجه المذكور
فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون
انت واجدا ومصيبا الشئ من القوادح اصلا فذلك اى عدم
الوجدان والاصابة اما القصور ذهنك عن ادراكه او لعدم
لكمال من حرره في التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقض اصلا

٤٦٣

ولاخطاء ولا فتور فارتق الى حيث خلقت نوعا وشخصا الذ من
المراتب العالية من الكمالات النفسية التى هى معرفة الله تعالے
ذاتا وصفة حيث قال تعالى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ
اى ليعرفون **خاتمة** اعلم ان الشارح والمحشے اذا زاد على الاصل
شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او تفصيلا لما
اجمله او تكميلا لما انقصه واهمله والتكميل ان كان ماخوذا من سابق
او لاحق فابراز والا فاعتراض وعلى الاولين اما تفسير لما ابهمه فان
كان بكلمة اے او بان للبيان او بالعطف فتفسير باللفظ وان كان
بكلمة يعنے او ما يراد فه فتفسير بالمعنے الظاهر وصيغ الاعتراض
مشهورة ولبعضها محل لا يشاركه فيه الاخر فيرد وما اشتق
منه لما لا دفع له بزعم المعترض ويتوجه فالمشتق منه اعم منه ونحو
ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما تحقق له الجواب مع قوة
البحث ونحو ان قيل له مع ضعف فيه وقد يقال ونحوه لما فيه
ضعف شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث
ونحوه لما فيه قوة سواء تحقق الجواب ولا وصيغة المجهول ماضيا
كان او مضارعا ولا يبعد ويمكن كلها صيغ التمريض يدل على
ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول لما هو خاصة القائل وقد

تمت رسالة المطالعة
افضل الصلوات واكمل التسليمات
وصلى الله على اكرم الخلائق
رحمهما الله تعالى عن الآفات
سنة في البلدة المعظمة
في سادس من شهر شوال
الحنفي حامدا ومصليا
عليم الدين عبد الرزاق
احقر عباد الله القوي
قد فرغ من


من فسر القرآن برأيه فقد كفر
الحمد للہ والمنۃ کہ این مبارک کتاب طالبان تفسیر قرآن مجید را نوع عینین مسمّی
ترویح الارواح
شرح
تفسیر جلالین
حسب فرمایش خان بہادر سر آمحمد رفیق خان صاحب اسسٹنٹ پولیٹیکل ایجنٹ چمن بلوچستان
مکتبۃ الحرم اردو بازار - لاہور